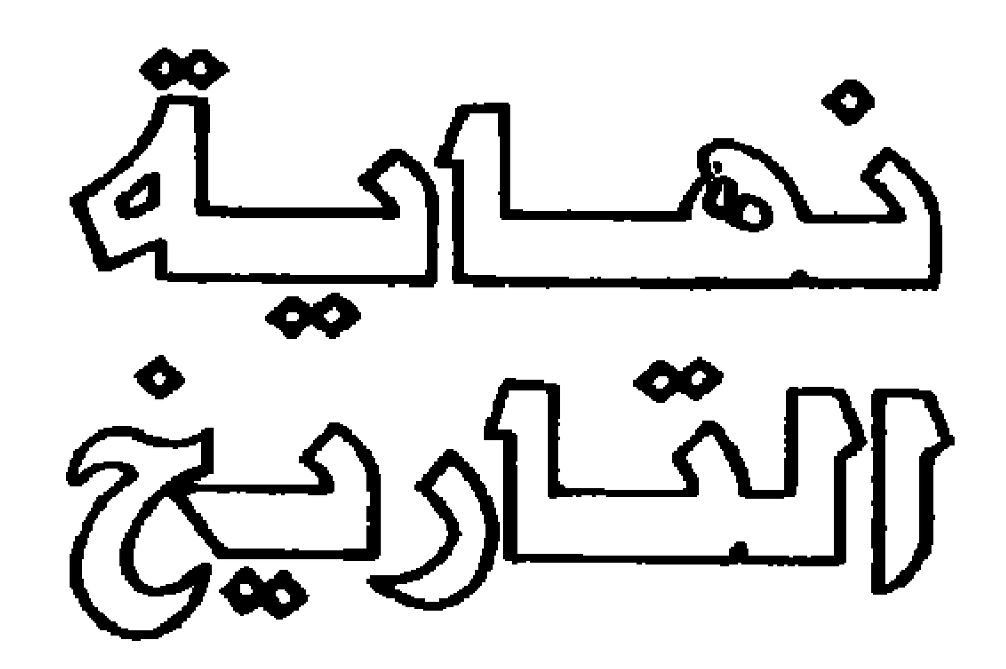
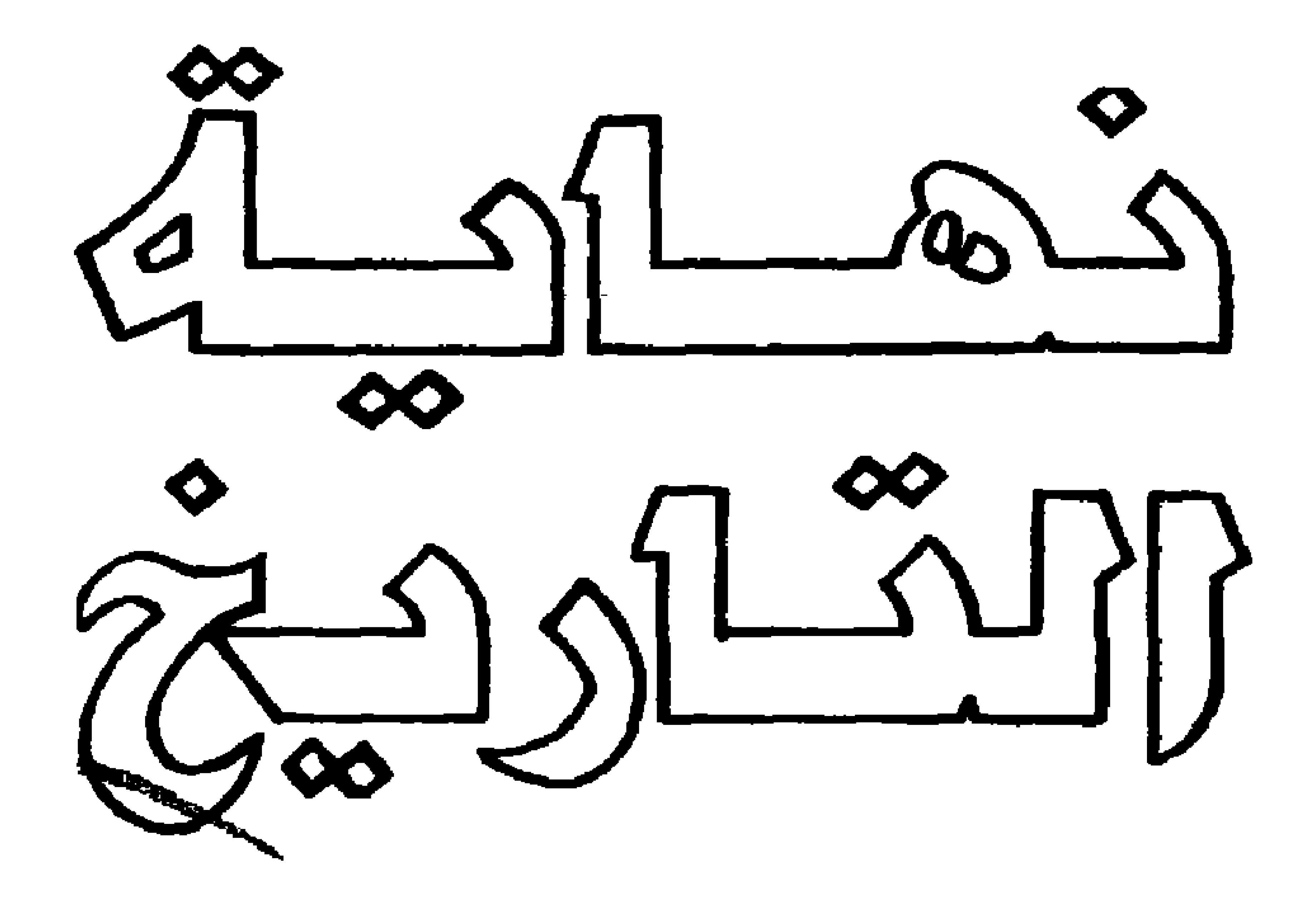


فرانسيس فوكوياما
نهاية التاريخ
Francis Fukuyama
THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN
ترجمة وتعليق
الدكتور حسين الشيخ
دار العلوم العربية
للطباعة والنشر

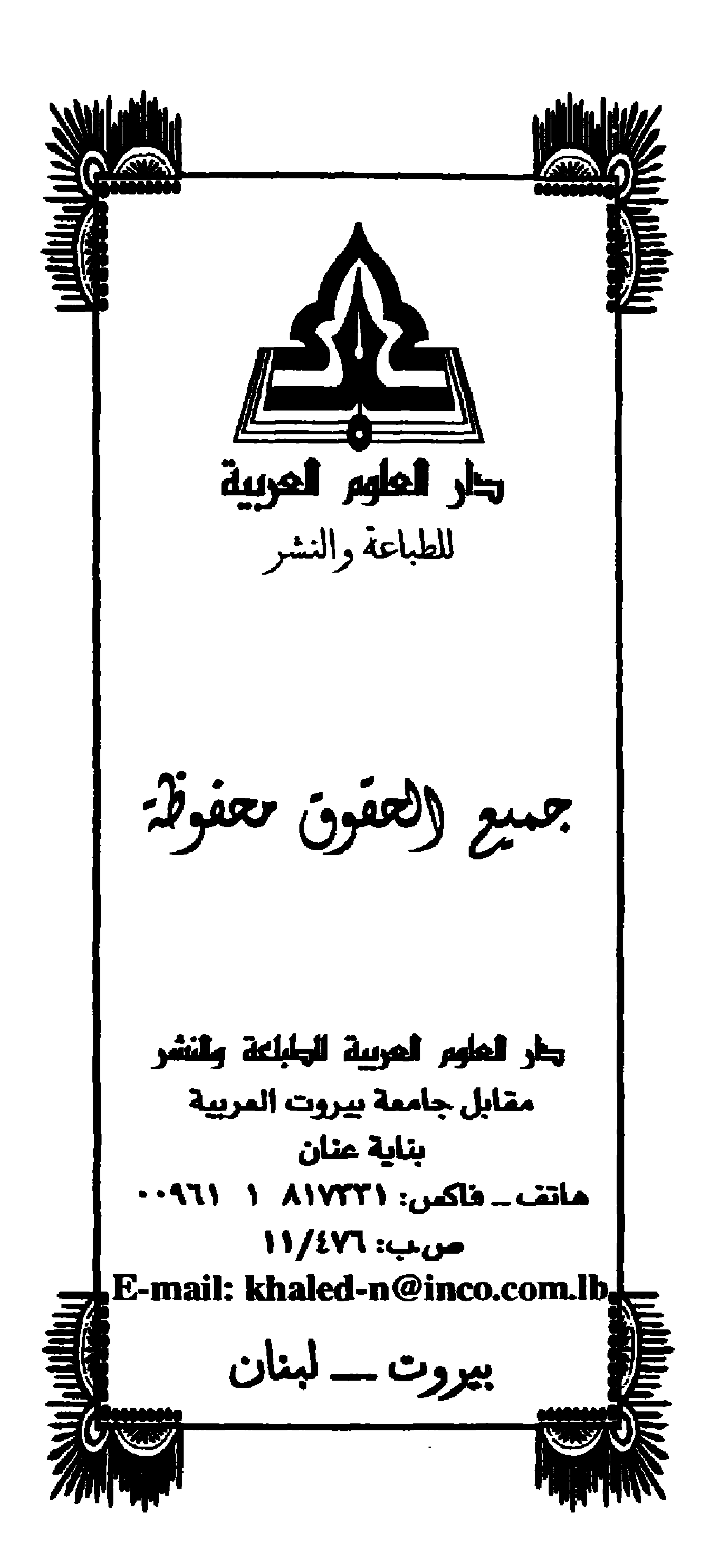

نهاية
التاريخ

فرانسيس فوكوياما



ترجمة وتعليق
الدكتور حسين الشيخ





يضم هذا الكتاب الترجمة الكاملة للنص الإنجليزي:

The end of history and the last man

مع تعليق المترجم عليها

إهداء المترجم

إلى من حباني الله بهن:

زوجتي رفيقة الدرب...

بناتي الثلاث: نورهان، شريهان وچيلان

ثلاث زهرات ناعمة أتمنى أن تنبت في عالم أفضل بعيداً عن تشاؤمية نهاية التاريخ.



مدخل إلى نهاية التاريخ
على طريقة فوكوياما

في لقاء مع مندوب وكالة «أورينت برس» قال «فرانسيس فوكوياما» ـ بعد صدور كتابه «نهاية التاريخ» ـ ما يلي[*]:

ـ لقد حققنا في أميركا أضخم إنتصار مع نهاية القرن العشرين: إبادة الشيوعية، وسحق العراق، ولا أحد يشك الآن في أن أميركا هي زعيمة العالم، نحن الأقوى والأعظم.

ـ انظروا إلى الروس، والشعوب الأخرى التي خلعت رداء الشيوعية وجاءت لتحتمي بنا. . . بأمريكا.

ـ أنا أمريكي مائة بالمائة، ولا أعاني إطلاقاً من إزدواجية الإنتماء، فأنا ـ رغم أصلي الياباني ـ إبن أميركا.

ـ إن أميركا هي آخر بلد يمكن أن يكون فيه للإعتبارات العائلية أو العرقية أية أهمية، وهي لم تقم ـ كما يدعي البعض ـ على أشلاء أهلها الأصليين من الهنود الحمر والأزتيك الذين كانوا يذبحون أطفالهم قرابين للآلهة.

ـ إن وصول المهاجرين الأوروبيين إلى أميركا لم يكن عملاً بربرياً، بل كان

(*) المقابلة منشورة باللغة العربية في مجلة القاهرة (عدد ١١٧ ـ أغسطس ١٩٩٢)، صفحات ٣٢ ـ ٣٥.

إنجازاً حضارياً، هل يمكن أن نتخيل مدى سوء الأوضاع فيها لو ظلت أميركا مأهولة بتلك المخلوقات البدائية!!!

ـ لدي حدس قوي بأنني سأصبح شيئاً هاماً في التاريخ الأمريكي الجديد... ربما كان البيت الأبيض.

هكذا يتحدث راعي البقر الجديد ـ الياباني الأصل هذه المرة ـ محاولاً تمثل الحلم الأمريكي القديم ـ الجديد، الذي حاول أن يجسده «رونالد ريجان» ومن بعده «چورچ بوش»، ومعهما كان «رامبو» الذي سئل في نهاية أحد أفلامه ـ وهو يقف في وسط أحراش ڤيتنام مدججاً بكل أنواع الأسلحة الفتاكة ـ عما سيفعل بعد أن قضى على أعداءه، فأجاب بكل ثقة: لن نرحل... نحن باقون.

ولا يبدو من قبيل المصادفة أن يدلي الجنرال «كولين باول» بحديث إلى جريدة «الهيرالد تريبيون» في نفس الوقت تقريباً يقول فيه:

«يجب علينا أن ننسى ما كنا نقوم به طوال الأربعين عاماً الماضية، وأعني بذلك تخطيطنا المستمر لمواجهة أخطار بعينها، فنحن في الواقع لا نملك الآن رفاهية وجود مثل هذه الأخطار حتى نخطط لمواجهتها. نحن الآن القوة الأعظم. نحن الآن اللاعب الرئيسي على المسرح الدولي، وكل ما يجب علينا أن نفكر فيه الآن هو مسؤوليتنا عن العالم بأسره، ومصالحنا التي تشمل هذا العالم كله»(*).

وفرانسيس فوكوياما هو نتاج اللحظة الراهنة، بعد انهيار الاتحاد السوڤيتي كنظام سياسي نتيجة للركود الذي أصاب الأيديولوجية الماركسية خلال العقود القليلة الماضية، انهيار حائط برلين، التحول المضطرد للعديد من دول أوروبا الشرقية نحو النظام الديموقراطي الليبرالي، تحول العديد من الديكتاتوريات العسكرية ونظم الحكم الشمولية إلى تبني الديموقراطية، انتصار أميركا (التلفزيوني) في العراق، تدخل أميركا في الصومال، وأخيراً التهديد ببدء حرب أميركية ـ عراقية جديدة.

(*) جريدة الأهرام القاهرية، ٢٩/٦/١٩٩٢.

وللحق فلم يدع فوكوياما أنه قد ابتكر «لعبة جديدة» على غرار «أكون أو لا أكون» أو «هل أنا منتمي أم لا منتمي»، وإنما هي فقط إعادة قراءة في أعمال «هيجل» و«كوجيف»، هي فقط ملاحظة بأن الديموقراطية الليبرالية قد غزت أرجاء العالم بكنوز اقتصاديات السوق، هي فقط ملاحظة بأن الماركسية قد أفلست، وبالتالي فهي دعوة للاحتفال بالنصر. . . لقد انتصرنا، هكذا يهتف فوكوياما.

إنه احتفال بموت «ماركس» مرة أخرى، وليس احتفالاً بانهيار الاتحاد السوفييتي، فحتى لو بقيت بعض الأسماء تقاوم مثل «فيدل كاسترو» أو «لي بنج» أو «كيم إيل سونج»، فلا قيمة لها في خضم تاريخ الفكر السياسي والاقتصادي، فالأسماء الخالدة هي أسماء أصحاب النظريات، سواء ناجحة أو فاشلة.

وفي الواقع، لقد انتهى التاريخ - فلسفياً - مرات عدة قبل ظهور فوكوياما، بداية من «القديس أوغسطين» وفكرته عن «مدينة الله»، وعند «مكيافيللي» في عصر النهضة وفكرته عن «الأمة»، وعند «نور العقل» «لفولتير»، و«طبيعة الإنساني الإجتماعي اللاإجتماعية» عند «كانت»، و«كمال الدولة البروسية» عند «هيجل»، هذا بالإضافة إلى «المجتمع اللاطبقي» عند «ماركس»(*).

أما فكرة فوكوياما عن نهاية التاريخ فهي تبدو بسيطة - إلى حد السذاجة - فالديموقراطية الغربية الحرة قد انتصرت، وانتصر الغرب معها، ولن يعود الآن أمام الأميركيين والأوروبيين ما ينتظرونه من جديد، لقد حدث هذا الجديد بانهيار الماركسية وتفكك الاتحاد السوفييتي، واعتماد الديكتاتوريات العقائدية السابقة وأغلب دول أوروبا الشرقية للنظام الحر. هذا الانتصار الكاسح - في رأي فوكوياما - قد أغلق باب التاريخ، فلا جديد بعد اليوم، إلا في حدود بعض الإصلاحات الطفيفة، لكن لن يتعدى هذا ليصبح حدثاً تاريخياً.

(*) أفيون نهاية التاريخ، مجلة القاهرة (العدد ١١٧ - أغسطس ١٩٩٢).

يقول فوكوياما في كتابه إن الشمولية هو مفهوم أخذ ينمو في الغرب بعد الحرب العالمية الثانية، واستعمل لوصف الاتحاد السوفيتي وألمانيا النازية، وعلى حين لم تسع الحكومات الاستبدادية التقليدية أبداً لتدمير مجتمعاتهم، نجد أن الشمولية ـ بالمقارنة ـ قامت على أيديولوجية واضحة تسعى لتحطيم مجتمعها الشعبي بالكامل، في أثناء محاولتها للتحكم الشامل في مواطنيها وحياتهم. لقد كانت الدولة الشمولية تأمل في إعادة بناء الإنسان السوفيتي عن طريق تغيير معتقداته وقيمه من خلال السيطرة على الطباعة والتعليم والدعاية، بل وامتد هذا إلى العلاقات الشخصية جداً كالصداقة والعلاقات الأسرية.

ويستمر فوكوياما قائلاً أن الشيوعيون يجدون أنفسهم الآن في موقف لا يحسدون عليه في محاولتهم الدفاع عن النظام الإشتراكي القديم الذي ولى زمنه، مثلهم في ذلك مثل الحكام الفرادي الذين نجحوا في البقاء في القرن العشرين. إن التهديد الأيديولوجي الذي وجهته الشيوعية ذات مرة للديموقراطية الحرة قد انتهى، ومع انسحاب الجيش الأحمر من أوروبا الشرقية، أصبح التهديد العسكري أيضاً غير ذي موضوع.

ومن المحتمل أن يعود الشيوعيون ـ يقول فوكوياما ـ في مناطق معينة من الاتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية، لكن الاستبدادية التي يمثلونها سوف تبقى محلية وغير منتظمة، وشأنهم في ذلك شأن مختلف الديكتاتوريات العسكرية، فسوف يواجهون بحقيقة لا مفر منها، وهي أنهم بدون مصدر للشرعية، وأنه لا توجد لديهم صيغة جيدة وفعالة لحل المشكلات السياسية والاقتصادية طويلة المدى التي سوف يواجهونها، فالأيديولوجية الوحيدة المتجانسة والتي تتمتع بشرعية حقيقية في هذا الجزء من العالم تظل هي الديموقراطية الحرة.

ويستمر فوكوياما قائلاً بأنه ليست هناك أيديولوجية ما يمكن أن تحل محل التحدي الديموقراطي التقدمي، ويصدق هذا على أغلب أجزاء العالم الحديث، فالملكية بأشكالها المتعددة قد اضمحلت على نطاق واسع مع بداية هذا القرن، والفاشية والشيوعية وهما المنافسان الرئيسيان للديموقراطية، لم يصدقا في طرحهما السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وحتى الذين لم يتبنوا الديموقراطية كمنهاج

لهم، سوف يضطرون إلى التحدث بلغة الديموقراطية من أجل تبرير انحرافهم عن نظام عالمي أصبح الآن شبه متفق عليه.

وعند حديثه عن الإسلام كأيديولوجية مطروحة لمنافسة الديموقراطية الليبرالية، نجد أن فوكوياما يصادر تماماً عليه، بطريقته الواضحة في إصدار الأحكام المطلقة فيقول:

«لكن يبدو أنه من الممكن استثناء الإسلام - مبدئياً على الأقل - من هذا الحكم العام حول الإيديولوجيات المنافسة للديموقراطية، فالإسلام يشكل أيديولوجية متجانسة ومنتظمة، مثله في ذلك مثل الديموقراطية والشيوعية، مع دلالته الخاصة في الأخلاق ومذهبه في السياسة والعدالة الإجتماعية، وقد هزم الإسلام في الواقع الديموقراطية الحرة في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي موجهاً تهديداً خطيراً للممارسات التحررية حتى في البلاد التي لا تمثل قوة سياسية ذات بال. وقد شهدت نهاية الحرب الباردة في أوروبا تحدياً ساخراً للغرب من قبل العراق الذي يشكل الدين الإسلامي عاملاً هاماً في تكوينه الأيديولوجي. وعلى الرغم من الحديث عن جاذبية الإسلام العالمية، إلا أنه تبقى الحقيقة الواضحة والأكيدة وهي أن هذا الدين ليس له أي جاذبية خارج المناطق ذات الثقافة الإسلامية، فقد انتهت أيام الغزوات الثقافية الإسلامية، قد يكسب الإسلام أحياناً اتباعاً ساخطين على أوضاع معينة، لكن لا رنين له لدى الشباب في برلين أو طوكيو أو موسكو مثلاً. وبينما يوجد حوالى بليون من البشر ذوي ثقافة إسلامية - أي حوالى خمس سكان العالم - إلا أنهم لا يستطيعون تحدي الديموقراطية الحرة الموجودة في العالم على المستوى الفكري أو النظري. وفي الواقع، فالواضح أنه بات ممكناً إختراق العالم الإسلامي - على المدى الطويل - بالأفكار التحررية، لأن مثل هذه الأفكار قد جذبت العديد من المسلمين الأقوياء خلال القرن ونصف الماضيين، ويبدو أنه من أسباب إحياء الأصولية الإسلامية التهديد الذي أحست به هذه المجتمعات الإسلامية التقليدية بسبب إختراقها بالقيم والأفكار الغربية التحررية».

ويختم فوكوياما نبؤته - مرة أخرى - على طريقة رعاة البقر، فالجنس

البشري بالنسبة لـه يبدو «كـما لو كـان قطاراً طـويلاً من العـربات الخشبيـة التي تجرها الجياد متجهاً إلى مدينة بعينها عبر طـريق طويـل في قلب الصحراء، بعض هـذه العربـات قد حـددت وجهتهـا بـدقـة ووصلت إليهـا بـأسرع وقت ممكن، والبعض الآخـر تعـرض لهجـوم من الآبـاش (الهنـود الحمـر) فضـل الـطريق، والبعض الثـالث أنهكتـه الـرحلة الـطويلة فقـرر اختيـار مكـان وسط الصحـراء للإقامة فيه، وتنازل عن فكرة الوصول إلى المدينة، بينما من ضلوا الطريق راحوا يبحثون عن طرق بـديلة للوصول إلى المـدينة، وفي النهـاية يجـد الجميع أنفسهم مجبرون على استعمال نفس الطريق - ولو عبر طـرق فرعيـة مختلفة - للوصـول إلى غايتهم. وفعلاً تصل أغلب هذه العربات إلى المدينة في النهاية.

وهـذه العربـات عندمـا تصـل لا تختلف عن بعضهـا البعض إلا في شيء واحـد، هـو تـوقيت وصـولهـا إلى المـدينـة، سرعـة أو بطء وصـولهـا إلى. . . الديموقراطية الليبرالية. . . ومن ثم نهاية رحلتها الطويلة. . . نهاية التاريخ».

ولنا عدة ملاحظات سريعة على فكرة فوكويامـا، أولها التنـاقض الداخـلي الحـاد الذي وقـع فيه صـاحب النظريـة عندمـا بشر بعـالم جـديـد يتبنـى الفكـر الديموقراطي الليبرالي، وهو هنا يتبنى - بشكـل أو بآخـر - الفكر الشمـولي الذي يجمـد التطور الإنسـاني ويضعه في قـوالب متصورة سلفـاً، انها عودة من البـاب الخلفي للفكـر الشمولي الـذي يرفضـه - في نفس الوقت - الفكـر الديمـوقراطي الليبرالي الذي بشر به فوكوياما.

الملاحظة الثانية تتعلق بالتطبيق العملي لهذا النظام الجديـد الذي يبشر بـه فوكوياما، ومثلنا هنا هو «البوسنة والهرسك»، فجوهر قضية «البوسنة والهرسك» ليس محاولة التطهير العرقي - فهذا مجرد مظهر خارجي - ولكن المشكلة تكمن في رفض الغرب الليبرالية لوجود دولة إسلامية في قلبه (حتى ولو كـان الإسلام هـو الاختيار الحر لشعب هـذه الدولـة) وهذا المـوقف يتناقض تنـاقضاً جـوهريـاً مع الديموقـراطية الليـبرالية التي لا تعـرف (الآخرين)، والتي تبشر بمجتمـع يتعايش ويتفاعل ويبدع فيه كل البشر بغض النظر عن ثقافتهم وأجناسهم وديانتهم.

أمـا المـلاحـظة الثـالثـة فتـدور حـول السيـاسـة التي بـدأت المجتمعـات

الـديموقـراطية الغـربية الليـبرالية في إتبـاعها منـذ سنوات للتخلص من الملونـين (الغرباء) الموجودين في المجتمعات البيضاء، بعـد أن أصبحت هذه المجتمعـات في غير حاجة لهم، لتفشي البطالة فيها، وقد دخل هؤلاء الملونـون (الغربـاء) إلى هذه المجتمعات في المـاضي طبقاً لقـواعد السـوق الرأسـمالية والتي هي الأسـاس الاقتصـادي للفكر الليـبرالي، وأصبحوا مـواطنين كـاملين لهم كل الحقـوق على الديموقراطية الليبرالية، والتخلص منهم هو عودة إلى المجتمع القومي المغلق على ثقافة وعرقية واحـدة، أي عودة إلى العنصريـة، والقوميـة والعنصرية ـ كـما أكّد فوكوياما نفسه ـ وكما نعرف نحن هما نقيضا الديموقراطية الليبرالية.

والملاحظة الأخيرة تتعلق بالدور الجديد الذي بدأت تلعبه «الأمم المتحدة» ـ بعد انهيار الاتحاد السوفيتي ـ لحسـاب الدول الغـربية القـوية (وهي نفس دول الاستعـمار القديم)، فـالقرار التنفيـذي في الأمم المتحدة أصبـح في أيـدي هـذه الـدول، فمثلما استعمر الغـرب أجزاء عـديدة من العـالم بـاسم الانتـداب بعـد الحرب العالمية الأولى تحت سمع وبصر «عصبـة الأمم» والتي كانت سلف الأمم المتحدة حالياً، نتوقع العودة إلى عصر الاستعمار ولكن تحت لافتة الأمم المتحـدة هذه المرة (ونقصد هنا الاستعمار بكـل أشكالـه حتى المادي منهـا)، والسؤال الآن هو أين الديموقراطية الليبرالية التي تشكل نهاية التاريخ من كل هذا؟(*).

في النهاية تظل نبوءة فوكوياما مجرد نبوءة، مثلها في ذلك مثل نبوءة «هتلر» عن «الرايخ الثالث» الذي سيعيش ألف عام، أو نبوءة الإيديولـوجية المـاركسية عن «اليوتوبيا الموعودة»، أو نبوءة «شبنجلر» عن «انهيار الغرب».

(المترجم)

(*) راجـع مقـال: عبـدالعـظيم حمـاد، نهايـة (نهايـة التـاريخ)، جـريـدة الأهـرام القـاهـريـة ١٩٩٢/١٠/٩.

محاولة التقديم

ترجع فكرة هذا الكتاب إلى مقال حمل نفس العنوان أي «نهاية التاريخ» كنت قد كتبته في صيف عام ١٩٨٩[١]، عالجت فيه التوافق الكامن في النظام «الرأسمالي الليبرالي» كنظام حكم بدأ يزحف على بقية أجزاء العالم في الآونة الأخيرة، وكيف تأكد هذا بانتصاراته المتتالية على الأيديولوجيات الأخرى كالملكية الوراثية، والفاشية، وأخيراً الشيوعية. كما طرحت في نفس المقال فكرة مؤداها أن نفس هذا النظام «الرأسمالي الليبرالي» لربما شكل المرحلة النهائية في التطور العقائدي للجنس البشري وبالتالي يصبح هو نظام الحكم الأمثل، وبمعنى آخر فإن الوصول إلى هذا النظام هو «نهاية التاريخ».

وقد أثار هذا المقال العديد من التعليقات والمناقشات في الولايات المتحدة الأمريكية، ثم في دول أخرى كفرنسا وإنجلترا وإيطاليا والاتحاد السوفييتي وغيرها، وقد تأكد لي من متابعة هذه التعليقات والانتقادات أن أغلبها قام على فهم خاطىء لإستعمال لفظ «التاريخ» وفهم التاريخ بالشكل التقليدي على أنه «حدث يحدث» جعل الكثيرين يحاولون إثبات خطأ الفكرة التي طرحتها بسبب تتالي الأحداث التي اعتبروها أحداثاً تاريخية كسقوط حائط برلين وغزو العراق للكويت وغيرها، وانتهوا إلى أن التاريخ مستمر ولم ينته كما قلت.

---

(١) The End of History, The National Interest 16 (Summer 1989): 3-18.

إلا أن ما طرحته لم يكن المقصود به توقف استمرارية،تواتر الأحداث ـ حتى الضخم أو المروع منها ـ وإنما توقف التاريخ، ـ التاريخ كما هو مفهوم لدي ولدي الكثيرين غيري من أنه تجربة بشرية تتطور بشكل متصل ومتماسك، واعتقد أن هذا المفهوم يتطابق إلى حد كبير مع منظور الفيلسوف الألماني العظيم «هيجل» للتاريخ. والذي تحول إلى جزء من حياتنا حينما استعاره كارل ماركس من هيجل.

ويتأكد هذا ضمنياً عند استخدامنا لتعبيرات تحمل التضاد في داخلها مثل: بدائي ومتطور، وتقليدي وحديث عند الإشارة إلى أنماط مختلفة من المجتمعات البشرية، فكلا الفيلسوفين هيجل وماركس، نظراً إلى التاريخ باعتباره تطور مضطرد للمجتمعات البشرية،من الشكل القبلي البسيط القائم على الزراعة المتنقلة،عبر العديد من الأشكال والأنظمة، كالحق الإلهي في الحكم والملكيات المتسلطة الفردية ونظم الأقليات والارستقراطية والحكومات العسكرية وغيرها. وحتى تصل في النهاية إلى الشكل الديموقراطي أو النظام الرأسمالي الليبرالي كما أطلقنا عليه سابقاً.

وقد آمن كلا الفيلسوفين هيجل وماركس بأن هذا التطور المضطرد للمجتمعات البشرية لا يسير إلى ما لانهاية، وإنما هو محكوم بتوصل الإنسان إلى شكل محدد لمجتمعه يرضي احتياجاته الأساسية، وعندما يتم التوصل إلى هذا الشكل يتوقف التطور أو بمعنى آخر يتوقف التاريخ، وبينما يتبلور هذا الشكل المثالي للمجتمع عند «هيجل» في النظام الرأسمالي الليبرالي، نجده عند «ماركس» يتبلور في النظام الاشتراكي، ولا يعني هذا إطلاقاً أي توقف للأحداث، فالحياة ستستمر من ميلاد إلى موت، وسيستمر تفجر الأحداث سواء أكانت هامة أم غير هامة، وستستمر الجرائد في الإطلال علينا كل يوم وستستمر نشرات الأخبار اليومية، لكن الاختلاف الوحيد هو أنه لن يكون هناك أي تقدم أو تطور بعد اليوم فيما يتعلق بالمبادى والعقائد والمؤسسات.

ويهدف هذا الكتاب إلى إعادة طرح السؤال القديم مجدداً وهو: هل يقود التطور التاريخي المضطرد الغالبية العظمى من البشر نحو النظام الرأسمالي الليبرالي؟ والإجابة التي تمكنت من التوصل إليها هي. . . نعم.

فرانسيس فوكوياما

القسم الأول

السؤال القديم يبرز مجددا



الفصل الأول

المتشائمون

«الأميركيون شعب متفائل بطبيعته»، مقولة قد تصدق إذا نظرنا إليها بشكل فردي فيما يتعلق بالصحة، السعادة، المستقبل وغيره، لكن إذا ما حاولنا التعامل من نفس المنطلق المتفائل مع أشياء أخرى كالسؤال الذي نطرحه هنا وهو: هل يستمر التاريخ أم هوقد انتهى فعلاً؟ لاختلف الوضع.

إن أكثر العقول نفاذاً وفكراً في هذا القرن لا تجد سبباً للاعتقاد بأن العالم يتحرك نحو ما نعتبره نحن في الغرب مؤسسات سياسية لائقة وإنسانية، أي الديموقراطية الليبرالية أو الديموقراطية الحرة كما سنطلق عليها من الآن فصاعداً، فقد انتهى أكبر مفكرونا إلى أن ليس هناك شيء يماثل التاريخ، فهو ترتيب منطقي وتواتر يتسع للأحداث الإنسانية. وقد علمتنا خبرتنا، فيما يبدو، أن المستقبل لا يميل نحو إفراز شرور جديدة غير محتملة، من ديكتاتورية وإفناء دامي، إلى الحد من أهمية الحياة البشرية من خلال إبراز دور الاتجاه الاستهلاكي الحديث، هذه المصائب غير المسبوقة توقظنا من الشتاء الداكن المبهم الذي نعيش فيه وتنقلنا إلى الدفء الساطع.

وعلى طرفي نقيض تقف تشاؤمية القرن العشرين في تناقض حاد مع التفاؤل الذي ساد القرن التاسع عشر، فعلى الرغم من أن أوروبا قد استهلت القرن التاسع عشر بالعديد من الحروب والثورات، إلا أن هذا القرن بالفعل - بالمقارنة - قرن سلام وتطور لم يسبق له مثيل في الرفاهية المادية.

فخلال القرن التاسع عشر برز مستويين عريضين يبرران هذا التفاؤل: المستوى الأول كان مرتبطاً بالعلم الحديث والدور الذي بدأ يأخذه في تطوير وتحسين الحياة الإنسانية عن طريق صراعه وهزيمته للمرض والفقر ومحاولته للسيطرة على الطبيعة وتطويعها للإنسان بواسطة التكنولوجيا الحديثة.

أما المستوى الثاني فتمثل في الاعتقاد بأن فكرة الحكومات الديمقوقراطية الحرة من الممكن أن تستمر في الانتشار التدريجي لتشمل دولاً أكثر وأكثر في عالمنا المعاصر كما تنبأت بذلك مبادىء الثورة الفرنسية، وبذلك يمكن القضاء على كل أشكال الحكم الفردي، ويصل العالم بالتالي إلى وضع سياسي تنعدم فيه فكرة الطاعة العمياء للسلطة ويحل محلها حكم ذاتي معقول لا يكون الناس مضطرين فيه إلى إطاعة أي سادة إلا أنفسهم.

وفي إطار الحركة المضطردة للحضارة يمكن تفسير العديد من الأحداث ـ حتى الحروب الدامية مثل تلك التي شنها نابليون ـ على أنها تقدم إجتماعي، بسبب نتائجها، وذلك لأنها أدّت إلى اتساع الحكم الجمهوري، وبالتالي يكون التاريخ كل متجانس، والتواءاته وتغيراته يمكن فهمها على أساس أنها تقود إلى الأفضل في العصر الحديث[1].

---

(١) ففي عام ١٨٩٠ كتب «روبرت ماكنزي» ما يلي:
«التاريخ الإنساني هو سجل للتقدم، يهدف إلى الحصول على المعرفة وزيادة الحكمة، والتطورالمستمر من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى من الخبرة الرفاهية، وكل جيل ينقل للجيل التالي الثروات التي ورثها، بعد أن أضاف إليها عن طريق خبرته الذاتية والتي اتسعت نتيجة لما ورثه، أما إنقاذ الإنسان من عبث واهواء الحكام الأفراد، فهو أمر متروك للتعديل السليم للقوانين الملائمة».

Robert Mackenzie, The Nineteenth Century, A History, quoted in R.G. Collingwood, The Idea of History, (New York, Oxford University Press 1956), p.146.

وقبيل الحرب العالمية الأولى قام الكاتب الصحفي «نورمان انجل» بنشر كتابه «الوهم الكبير» والذي حاول أن يبرهن فيه على أن التوسع الإقليمي أصبح مرادفاً للتجارة الحرة، إلا أنه وفي الوقت نفسه أصبحت الحرب غير مقبولة إقتصادياً على الإطلاق.

Norman Angell, The Great Illusion, A Study in the Relation of Military Power to National Advantage (London: Heinemann, 1914).

ومع تهشم تلك الأمال والتوقعات المتفائلة السابقة بشكل حاد وعنيف، فقد كان من الطبيعي أن نصل إلى تلك المرحلة من التشاؤم الذي يسود ويطبع قرننا العشرين هذا، فالحرب العالمية الأولى كانت حدثاً خطيراً هز الثقة الأوروبية بالنفس، وبالطبع فقد أدّت هذه الحرب إلى القضاء على النظم السياسية القديمة والتي تمثلها حكومات فردية مثل ألمانيا والنمسا وروسيا.

على مدى أربع سنوات من الحرب المدمرة التي لا توصف والتي كان يموت خلالها ـ أحياناً ـ عشرات الآلاف في يوم واحد، حدث ارتباك خفي لأجمل أسطورة سيطرت على الوعي العام على مدى قرن من الزمان (وهي أن العالم يتجه نحو الأفضل)، مما أدّى إلى قلب فكرة التقدم رأساً على عقب. ولم يعد هناك وجود واضح لفضائل مثل الولاء، والعمل الجاد، والمثابرة والوطنية في ظل عملية ثابتة ومنظمة هي: إفناء الآخرين، مما أدّى بالتالي إلى التقليل من أهمية الطبقات الوسطى التي خلقت مثل هذه الفضائل والقيم.

وقد عبر عن كل هذا الإحباط الجندي الشاب «بول» بطل رواية «إريك ماريا ريمارك» الشهيرة «كل شيء هادىء على الجبهة الغربية» في قوله: «فيما يخصنا نحن الشباب في سن الثامنة عشر، فقد كان على معلمينا في المدارس أن يكونوا مرشدين لنا، إلى عالم جديد من العمل والواجب والتقدم نحو مستقبل أفضل. . . لكن أول موت رأيناه دمّر هذا الاعتقاد».

وينهي الجندي الشاب «بول» حديثه كأنه يتنبأ بما قاله شباب أمريكا فيما بعد خلال الحرب الڤيتنامية فيقول:

«جيلنا كان ولا بد أن يوثق به أكثر من جيلهم».

ومع انتشار فكرة أن التقدم الصناعي في أوروبا قد يؤدي إلى حرب بدون أي معنى أخلاقي فقد أدينت كل المحاولات التي بذلت من أجل إيجاد أنماط أو معانٍ أوسع للتاريخ، وكتب المؤرخ الإنجليزي الشهير «فيشر» يقول:

«لقد استطاع البعض ممن هم أكثر مني علماً وحكمة أن يتعرفوا على أنماط وإيقاعات حتمية في التاريخ، إلا أن هذه التناغمات ما زالت خافية عني، ما

أستطيع أن أراه فقط هو خطر يلي خطراً آخر، كما تلي الموجة موجة أخرى».

من الـواضح أن الحـرب العالميـة الأولى شكلت مجرد بـداية للتعـرف على الأشكال الجديدة للشر والتي كانت على وشك الظهور، فإذا كان العلم الحديث قد قدم أسلحة جديدة ذات قدرة تدميرية مذهلة لم يسبق لها مثيل، فـإن العلوم السيـاسية الحـديثة قـدمت أيضاً فكـرة جديـدة عن دولة جـديدة ذات قـوة غـير عـاديـة، تسـانـدهـا قـوة بـوليسيـة كـافيـة، وعـدد من الأحـزاب السيـاسيـة، وأيـديولـوجيات تهـدف أساسـاً إلى التحكم في جميع نـواحي الحياة الإنسـانيـة، واستـدعت هذه الفـكـرة ظهـور كلمـة جـديـدة تعـبر عنهـا، فتم نحت كلمـة: «Totalitarianism» أو «الشمولية».

وهذا النوع الجديد من الـدول لم يكن طموحـه ليقبل بـأقل من السيـطرة على العالم، فجرائم القتل البشعة التي اقترفتها مثل هـذه النظم الشمـولية (مثـل هتلر في ألمانيا وستالين في روسيـا) لا نجد مثيـلاً لها عـلى مر التـاريخ الإنسـاني. حقيقة أنه ظهر العديد من الطغاة فيما قبل القرن العشرين، إلا أن هتلر وستالين قاما بتسخير التكنولوجيا والتنظيم السياسي الحديث في خدمة الشر. ففي الماضي لم تكن التكنولوجيا المتاحة للطغاة التقليديين قادرة على القيام بأعمال مثل القضاء على شريحة سكـانية كاملة، كاليهـود في أوروبا أو القـوقاز في الاتحـاد السوفييتي، وهذا ما جعلته التطورات العلمية والسياسية أمراً ممكناً في هذا القـرن. ومن هنا جـاء مصطلح جـديد هـو «الحـرب الشـاملة»، وكـان لـزامـاً عـلى الحكـومـات الـديمقـراطية، لكي تحمي نفسهـا من هذا التهـديـد، أن تتبنّى اسـتراتيجيـات عسكرية جديدة مثل إطلاق القنابل عـلى درسدن أو هـيروشيما، وهي التي أطلق عليها في الماضي استراتيجيات عسكرية تدميرية[1].

وبينما ظهرت «الستالينية» في دولة متخلفة شبـه أوروبية معـروفة بـأسلوب حكمهـا الجائـر، فإن ظـاهرة الحـرق الجماعي المعـروفة بـاسم «هولـوكست» قد

---

(١) نلفت نظر القارىء من الآن فصاعداً إلى محاولة الكاتب الناعمة والمنطقة لتبرير موقف الغرب ـ وخاصة أمريكا ـ تجاه كوارث شاملة مثل كارثة هيروشيما والعديد من الأحداث التي لا تخرج هي أيضاً في جوهرها عن فكرة الشمولية والحرب الشاملة. (المترجم).

ظهرت في دولة متقدمة صناعياً، وهي أحد أكثر التجمعات السكانية ثقافة وعلماً في أوروبا. وإذا كان ممكناً أن تبرز مثل هذه الظاهرة في ألمانيا، فلماذا إذن لا تحدث في أي دولة متقدمة أخرى؟ وإذا كانت التنمية الاقتصادية والعلم والثقافة بمثابة ضمان ضد ظاهرة مثل النازية، فماذا إذن كان الهدف من التطور التاريخي؟

لقد أسهمت خبرات القرن العشرين في التعقد البالغ لمطالب التقدم على مستوى العلم والتكنولوجيا، إذ أن قدرة التكنولوجيا على تحسين الحياة الإنسانية تعتمد على التقدم الأخلاقي الموازي للتقدم العلمي، وبدونه ستتحول قوة التكنولوجيا لتخدم أغراض الشر، وستصبح الإنسانية أكثر سوءاً مما كانت عليه في الماضي، وكم من الحروب التي حدثت خلال القرن العشرين لم تكن لتحدث بدون التطورات الأساسية للثورة الصناعية مثل الحديد والفولاذ وآلة الإحتراق الداخلي والطائرة وغيرها.

ومنذ فاجعة هيروشيما فقد عاش الإنسان تحت ظلال أكثر التطورات التكنولوجية رعباً، وهو الأسلحة الذرية، فالنمو الاقتصادية المدهش الذي أتاحه العلم الحديث كان له جانبه المظلم أيضاً، فقد أدّى إلى إلحاق أضرار جسيمة بالعديد من أرجاء كوكبنا الأرض، كما زاد من إمكانية حدوث كارثة بيئية شاملة.

يبدو أنه من المؤكد أن تكنولوجيا المعلومات الدولية ووسائل الإتصال الفوري الحديث قد أسهمت في انتشار قيم الديموقراطية، مثلما حدث عندما أذاعت شبكة CNN الدولية على العالم عملية احتلال ميدان «تاي نان من» «Tienanmen» في عام ١٩٨٩، أو ثورات أجزاء من أوروبا الشرقية في أواخر نفس العام، كما انتشرت أفكار آية الله خوميني في إيران قبل ثورة ١٩٧٨ على شرائط كاسيت. وغالباً إذا ما كان التليفزيون ووسائل الإتصال الدولي الفوري قد وجدت في الثلاثينات من هذا القرن، لكانت قد استخدمت بشكل مؤثر من قبل مسؤولي الدعاية النازيةمثل ليني ريفنشتال وجوزيف جوبلز لنشر الأفكار الفاشيستية بدلاً من الديموقراطية.

وقد أدّت الأحداث الدامية التي شهدها القرن العشرين إلى ظهور مشكلة

ذهنية بالغـة التعقد، فـطوال القرن التـاسع عشر اعتقـد معظم الأوروبيـون أن التطور التاريخي يعني التطور نحو الـديموقـراطية، إلا أنـه مع دخـول الغرب إلى القرن العشرين حدث اختـلاف واضح حـول هذه المسـألة، فقـد تبلور الصراع بين الأيديولوجيات على النحو التالي: الديموقراطية الحرة كأيـديولـوجية مستقلة، والفاشية والشيوعية كأيديـولوجيتـين عدائيتـين رئيسيتين من جهـة أخرى، وهمـا الأيديولوجيتان اللتان قدمتا رؤية جديدة لمجتمـع جيد تختلف ـ نـظرياً وعمليـاً ـ عن الرؤية التي قدمتها الأيديولوجية الأخرى (الديموقراطية الحرة). ومن هنـا بدأ الناس في الغرب يتساءلون عما إذا كانت الديموقراطية الحرة هي في الحقيقة سمـة عامة للجنس البشري أو مجـردوهم، وعما إذا كـانت ثقتهم السابقـة بأنفسهم إن هي إلا نــوع من التعصب الضيق النــظرة من جــانبهم!!. أصبــح الجميــع يتساءلون الآن عن عالمية قيمهم الخاصة.

فقد كانت الحربين العالميتين الأولى والثانية بمثابة «تـدمير للذات»، لنـظام الدولة الأوروبي، مما ترك أثراً واضحاً تمثـل في إضعاف أو تقلص «سمـو العقلية الأوروبية»، وبالتالي أصبح من الصعب الفصل بين المتحضر والبربري، والـذي كان «غريزة» أوروبية خلال القرن التاسع عشر.

وبدلاً من التاريـخ الإنساني ذو الإتجـاه الواحـد، بدا أن هنـا العديـد من الأهداف، مثلما توجد العديـد من الشعوب أو الحضـارات، مع عـدم وجود أي تمييز من أي نوع فيما يخص الديموقراطية الحرة بين تلك الشعوب.

وفي عصرنا الحاضر، كان أوضح مظاهر التشـاؤم هو الإعتقـاد العالمي في دوام واستمـرارية قـوة الشيوعيـة ـ الشموليـة بالتنـاوب مع الـديموقـراطية الحـرة الغربية. وعندما كان «هنري كسينجر» وزيراً للخارجية حذر مواطنيه قائلاً:

«لأول مرة في تاريخنا نواجه الواقع المطلق، بأن التحدي الشيوعي لا نهاية له، ولا بد أن نتعلم إدارة السياسة الخارجية كما كانت الـدول الأخرى تـديرهـا على مدى عدة قرون».

وطبقاً لكيسنجر فقـد كان حلماً أن يحـاول العالم الغـربي أن يعيد تشكيـل التراكيب الأساسية السياسية والإجتماعية للقوى المعادية مثل روسيا.

وبالتالي يكون المقصود بالنضج السياسي هنا هو أن نقبل العالم كما هو وكما كان دوماً وليس كما نريده نحن أن يكون، وهـذا يعني ببساطـة حتمية التـوصل إلى اتفاق مع الإتحاد السوفييتي.

وقد كانت وجهة نظر كيسنجر متفردة ـ في حينها ـ، وفي الواقـع، فإن أي شخص يرتبط مهنياً بدراسة السياسة، والسياسة الخـارجية، كـان يعتقد في دوام الشيوعية، ولهذا السبب كان تدهورها في أواخر الثمانينات غـير متوقـع إطلاقـاً. هذا رغم أن اليمين الغربي لم يقتنع إطلاقاً بـأن الشيوعيـة، قد حققت أي قـدر من الشرعية في نظر الشعوب التي تحكمها، كـما اعتقد اليمـين الغربي أيضـاً بأن «مجتمـع فاشـل» مثل الإتحـاد السوفييتي، لم يجـد المفتاح الـذي يؤدي للقـوة من خلال إبتكار يسمى «الشمـولية اللينينيـة»، والتي تستطيـع بها فـرقة من الحكـام الفرديين البيروقراطيين أن تتنافس مع قوة التنظيمات والتكنولوجيـا الحديثـة، وأن تمارس سيطرتها على مجموعة سكانية واسعة. لم تنجح الشمولية في إلقـاء الرعب في قلوب السكـان، ولكنهـا نجحت في إجبـارهم عـلى إعتنـاق قيم سـادتهم الشيوعيون، وكان هذا أحد الفروق الـرئيسية التي رسمهـا «جان كـيركباتـريك» Jeanne Kirkpatrick في مقـال شهير لـه صدر عـام ١٩٧٩[١]، والذي ميـز فيه بـين أساليب الحكم اليميني التقليـدي، وبـين أسـاليب الحكـومـات الشمـولية اليسارية.

فبينما تترك الحكومات اليمينيـة التقليديـة مساحة لتوزيـع الثروة، القـوة، المكـانة، وتـأخذ الآلهـة التقليديـة في إعتبارهـا، كـما تـلاحظ دائـماً المحـرمـات التقليدية، اتجهت الحكومات الشمولية بـالمقابـل إلى فرض سلطتهـا المطلقـة على المجتمع بأسره، وانتهكت حرمة العادات والتقاليد المتأصلة، وكـانت قادرة عـلى التحكم في المجتمـع بقوة لـدرجة أنها كـانت غير قـابلة أساسـاً للتغـير أو إعـادة البنـاء. وهكذا لا يمـدنا تـاريخ هـذا القـرن بـأي أمـل في أن أسـاليب الحكم الشمولية يمكن لها أن تتغير أو تتحول من تلقاء نفسها.

---

(١) Jeanne Kirkpatrick, Dictatorships and Double Standards, Commentary, 68 (November 1979): 34-45.

ويقابل هذه الحركة الداخلية للدول ذات النظام الشمولي بعض نقص الثقة في النظام الديموقراطي، وقد عبر «كيركباتريك» عن نقص الثقة هذا بقوله: إن القليل من دول العالم الثالث غير الديموقراطية يمكن لها أن تتحول إلى النظام الديموقراطي بنجاح، أما إمكانية تحول الحكومات الشيوعية إلى الديموقراطية فلا تؤخذ في الإعتبار.

واستشهاداً بالضرورات الإقتصادية والإجتماعية والثقافية المتعددة اللازمة للتحول الناجح إلى الديموقراطية يستمر «كيركباتريك» في إنتقاداته لفكرة التحول إلى النظام الديموقراطي في أي زمان وأي مكان.

كما أكّد على أن الديموقراطية تواجهها مصاعب جمة تحد من قدرتها على تطبيق سياسات خارجية جادة بعيدة المدى، ففعالية النظام الديموقراطي تتحطم بسبب طبيعته الديموقراطية، بواسطة أغلبية الأصوات، ونقد الذات الذي يميز المناظرة الديموقراطية، ولهذا فإن بعض مسببات التذمر البسيطة يمكن لها أن تعرقل مسيرة الديموقراطية بدرجة أسرع وأكثر عمقاً مما يمكن أن تفعله مجاعة أو فقر مدقع بالحكومات الشمولية، التي لا يملك رعاياها أية حقوق أو وسائل معلنة لتضميد جراحهم. إن المجتمعات الديموقراطية التي أحد أهم ملامحها النقد الذاتي الدائم، هي الوحيدة القادرة على الإستمرار، ولكنها في نفس الوقت أكثر المجتمعات سهولة في التفكك.

وقد وصل اليسار إلى نفس النهاية التي وصلت إليها الديموقراطية ولكن عن طريق آخر. فهناك إصرار في اليسار على شرعية الماركسية ـ اللينينية لشعوب أخرى، فبينما لم يكن النمط السوفييتي الشيوعي بالضرورة إختياراً واقعياً للأمريكيين والبريطانيين، نجده كان إختياراً فعلياً بالنسبة للروس أصحاب التقاليد الأتوقراطية وأسلوب الحكم المركزي. ناهيك عن الصينيين الذين تحولوا إليه من أجل التغلب على الحكم الأجنبي والرجعية والذلّ، وتصدق نفس المقولة على الكوبين، وأهالي نيكارجوا وكذلك الفيتناميين، الذين كانت الشيوعية بالنسبة لهم تقليداً كلياً أساسياً.

ويرى العديد من اليساريين أن أسلوب الحكم في العالم الثالث من

الممكن أن يحقق شرعية ذاتية، حتى في غياب عملية الإنتخاب الحر، وذلك عن طريق الإهتمام باستصلاح الأراضي، والعناية الصحية، والإرتفاع بمستوى التعليم، ومع وجود مثل هذه الآراء لا يصبح غريباً أن تظهر أقلية يسارية تتنبأ بقلاقل ثورية في الإتحاد السوفيتي أو الصين.

من هنا إستمر الإعتقاد في شرعية وقوة الشيوعية في عدد من أشكال الحكم الغربية حتى نهاية الحرب الباردة، وقد ذهب أحد دارسو الإتحاد السوفيتي البارزين إلى أن النظام السوفيتي في ظل حكومة «بريجينيف» قد أنجز ما أسماه بالإدارة الجماعية، وأن الزعامة السوفيتية تبدو وكأنها استطاعت أن تجعل الإتحاد السوفيتي أكثر قرباً إلى روح النمط الجماعي للعلم السياسي الأمريكي من الولايات المتحدة الأمريكية نفسها.

وقد انعكس هذا النوع من التفكير على بعض دارسي أوروبا الشرقية، حيث رأى العديد منهم، أنه على الرغم من طبيعة الشيوعية الإلزامية الواضحة، إلا أنه يوجد استقرار إجتماعي كبير في مثل هذه المجتمعات. وقد كتب أحد المتخصصين في هذه المنطقة عام ١٩٨٧ ما يلي:

«إذا كنا سنقارن دول أوروبا الشرقية بالعديد من بلاد العالم ـ على سبيل المثال ـ عدد من الحالات في أمريكا اللاتينية ـ فإنها تبدو أمثلة واضحة للإستقرار»[١].

كما يرى العديد من الدارسين لنظم الحكم الشمولية هذه أنه حلاً لمشكلة الشرعية قام الحكام الشيوعيون بعمل ما يشبه «عقد إجتماعي» مع شعوبهم، وهو عقد من النوع الذي دائماً ما وصف بسخرية في المقولة السوفييتية الشهيرة:

«هم يتظاهرون بالدفع لنا، ونحن نتظاهر العمل».

ورغم أن هذه الحكومات لم تكن منتجة أو متحركة، إلا أنها حكمت عن طريق درجة ما من القبول الشعبي، لأنها وعدت مواطنيها بالأمن والإستقرار.

---

(١) James McAdams, Crisis in The Soviet Empire: «Three Ambiguities in Search of a Prediction», Comparative Politics 20, No.1 (October 1987): 107-118.

وهكـذا يلخص لنـا المحلل السيـاسي «صمـويـل هـانتيجتـون» في عـام ١٩٦٨ المسـألة، ـ رغم عـدائه للشيـوعية ـ بـأن الدليـل المادي الـواضـح يجـبرنـا عـلى الاستنتاج بأن الشيوعيـة قـامت على أسـاس أن تحصل عـلى قدر من المصـداقية الشعبية على مر السنين.

وعودة إلى تشاؤمنا الحالي من عدم إمكانية التقدم في التاريخ فقد نتج هذا التشـاؤم عن مشكلتين منفصلتـين ولكنهما متـوازيتين: الأولى مشكلة سيـاسـات القرن العشرين التي قتلت ملايين البشر وأجبرت مئـات الملايـين على العيش في ظل أشكال جديدة أكثر وحشية للعبودية، والثانية مشكلة الإتجاه الغربي العقلاني الذي ترك الديموقـراطية الحـرة بدون المـوارد الذهنيـة التي تمكنها من الدفاع عن نفسها، والمشكلتان مرتبطتان لا يمكن فهم احداهما منفصلة عن الأخرى.

فمن ناحية نجد أن عدم الـوفاق الـذهني قد جعـل حروب وثـورات هذا القرن أكثر أيديولوجية ممـا كان المفـروض أن تكون عليـه، ولهذا فقـد استغرقت هذه الحروب والثورات مساحات زمنية أكثر مما كـانت ستكون عليـه بدون تلك السمة الأيديولوجية، وقد شهـدت تلك الثورات والحـروب عودة الـوحشية التي ميزت الحروب العقائدية الدينيـة التي تفجرت في القـرن السادس عشر، وذلـك أن ما تم الاستيلاء عليه لم يكن قطعة أرض أو مجموعـة موارد إقتصـادية، وإنمـا هو مجموعة قيم وطرق حياة. ومن الناحية الأخرى، فإن عنف هذه الصراعـات الموجهة أيديولوجيا ونتائجها المفزعة، كان لها تأثير مدمر على ثقة الـديموقـراطيات الحـرة في نفسها، كـما أدّت إلى شكوك جـديـة حـول جـدوى وعـالميـة الأفكـار التحررية اليمينية.

لكن عـلى الرغم من دوافـع التشاؤم القـويـة التي أدّت إليهـا تجـاربنـا في النصف الأول من القــرن العشرين، إلا أن أحـداث النصف الثـاني من هـذا القرن بدأت تشير إلى إتجاه مختلف وغير متوقع. فمع وصـولنا إلى سبعينـات هذا القـرن إتجه العـالم نحو التحسن في مجـالات عديـدة، والمفاجـأة الرئيسيـة كانت الكسوف الكلي غير المتوقع للشيوعيةفي أغلب أنحاء العالم مع أواخر الثمانينات.

كما بدأت الديكتاتوريات المستبدة تنحسر بجميع أشكالها سـواء في اليمين

أو اليسار، وفي بعض الحالات أدّى هذا الإنحسار إلى ظهور ديموقـراطيات حـرة ثابتة ومستقرة. وفي حالات أخرى استتبع أفول الديكتاتورية فترة عدم استقرار، أو على أقل تقدير شكل آخر من أشكال الديكتاتورية.

ولكن حـتى إذا لم تتكون بشكل نهائي حكومات ديموقراطية ناجحـة، فإن الأشكال الاستبدادية للحكم تواجه فعلاً مشكلة عصيبة في كل أنحاء العالم.

وإذا كـانت الإتجاهـات السياسيـة الجديـدة في أوائل القـرن العشرين قد أفرزت دولاً شموليـة قويـة مثل روسيـا وألمانيـا، فإن العقـود القليلة الماضيـة قد أظهرت ضعفاً هائلاً في بنيانها الداخلي، وهذا الضعف البـالغ وغـير المتوقـع قد يدفعنا إلى التمعن مرة أخرى في فكرتنا التشاؤمية عن التاريخ.

الفصل الثاني

الدول القوية الضعيفة

لم تبدأ الأزمة التي تعانيها الأنظمة الإستبدادية الحالية مع بروبسترويكا جورباتشوف، أو مع سقوط سور برلين، فقد بدأت هذه الأزمة منذ أكثر من عقد ونصف سابقين، مع سقوط عدد من الحكومات اليمينية المستبدة في جنوب أوروبا. ففي عام ١٩٧٤ سقطت حكومة كايتانو Caetano في البرتغال على إثر إنقلاب عسكري، وبعد فترة من عدم الإستقرار انتخب عالم الإجتماع «ماريو سواريز» Mario Soares رئيساً للوزراء في أبريل عام ١٩٧٦، ومنذ ذلك الحين تعيش البرتغال في ظل الحكم الديموقراطي.

ولدينا مثال ثانٍ هو كولونيلات اليونان الذين حكموا اليونان حكماً عسكرياً منذ عام ١٩٦٧، فقد أُزيحوا عن السلطة في ١٩٧٤ مفسحين الطريق أمام حكومة «كارامانليس» Karamanalis التي أتت للحكم عن طريق الإنتخاب الشعبي. مثال ثالث نورده هنا وهو إسبانيا والجنرال «فرانكو»، ففي عام ١٩٧٥ مات الجنرال «فرانسيسكو فرانكو» Francisco Franco ممهداً بذلك الطريق للتحول السلمي إلى الديموقراطية بعد سنتين من هذا التاريخ.

وبالإضافة إلى ذلك فقد استولى الجيش التركي على السلطة في سبتمبر ١٩٨٠ نتيجة للإتجاه الإرهابي الذي ساد المجتمع، لكنه أعاد الحكم الشعبي إلى البلاد في ١٩٨٣، ومنذ ذلك الحين تتمتع كل هذه الدول بإنتخابات حرة وبتعددية الأحزاب.

هذا التحول الذي شهدته منطقة جنوب أوروبا في أقل من عشر سنوات جدير بالملاحظة، فتلك الدول التي كانت محكوماً عليها أن تعيش خارج الإطار الرئيسي للنمو الديموقراطي لأسباب تتعلق بتقاليدها الدينية وأنظمتها الإستبدادية، استطاعت (هذه الدول) أن تقوم بنقلة ناجحة إلى نظام ديموقراطي ثابت ومؤثر، لدرجة أن هذه الدول أصبح من الصعب عليها أن تتخيل كيف كانت تحيا فيما سبق.

وفي أمريكا اللاتينية ـ في الثمانينات ـ ظهرت أيضاً مجموعة من النقلات والتغييرات من الأنظمة الاستبدادية إلى الديموقراطية، بدأت في عام ١٩٨٠ مع عودة الحكومة الديموقراطية المنتخبة في بيرو بعد اثنى عشر عاماً من الحكم العسكري، وفي الأرجنتين عجلت حرب «فوكلاند Falkland» في عام ١٩٨٢ بسوط الحكم العسكري لضباط الجيش، وقيام حكومة «الفونسين AlFonsin» الرئيس المنتخب ديموقراطياً.

وقد تبع انتقال الأرجنتين إلى النظام الديموقراطي نقلات أخرى بطول أمريكا اللاتينية وعرضها، مع تدهور وسقوط الحكومات العسكرية في أورجواي والبرازيل في عامي ١٩٨٣ و١٩٨٤ على التوالي.

ومع نهاية الثمانينات سقطت ديكتاتورية «ستروبسنر Stroessner» في باراجواي، و«بينوشيف Pinochef» في شيلي مفسحة الطريق أمام حكومات منتخبة بواسطة الشعب. ومع بداية ١٩٩٠ سقطت حكومة «ساندنيستا Sandnista» في نيكاراجوا أمام الاتحاد الذي أقامه «ڤيوليت شامورو Violette Shamaro» في إنتخابات حرة.

أما استمرارية هذه الديموقراطيات الجديدة في أمريكا اللاتينية فقد شعر العديد من المراقبين بالشك في دوامها، وربما دعم هذا الشك حالة التأزم الاقتصادي الذي تعاني منه أغلب هذه الديموقراطيات والذي كانت أهم أشكاله مشكلة الديون الخارجية.

وأكثر من هذا فقد واجهت دول مثل بيرو وكولومبيا، صراع داخلي عنيف مع المتمردين وتجار المخدرات.

ومع ذلك، فقد قامت تلك الديموقراطيات الجديدة بمحاولات جدية تستحق الإهتمام كما لو كانت خبرتهم السابقة بالأنظمة الاستبدادية قد حصنتهم ضد أي عودة إلى الحكم العسكري.

تبقى حقيقة واضحة لأي مراقب أو محلل سياسي هي أنه: مع بداية السبعينات كانت الدول الديموقراطية في أمريكا اللاتينية قلةتعد على أصابع اليد

الواحدة، لكن مع بداية التسعينات أصبحت كوبا وجيانا هما الدولتان الوحيدتان في نصف الكرة الغربي اللتان لا تسيران على نظام الإنتخابات الحرة.

أما بالنسبة لشرق آسيا فقد كان هناك العديد من النقلات التي يمكن المقارنة فيما بينها. ففي عام ١٩٨٦ تحطمت ديكتاتورية «ماركوس» في الفلبين، وحلت محله «كورازون أكينو Corazon Aquino» التي تولت السلطة بمساندة شعبية. وفي العام التالي تنازل الجنرال «شون Chun» عن السلطة في كوريا الجنوبية، وذلك قبل إنتخاب «رو تاي وو Roh Tae Woo» رئيساً. أما النظام السياسي التايواني فلم يتحول بنفس هذا الأسلوب الدرامي، فبعد موت «شيانج شنج كو Chiang ching-kou» في يناير ١٩٨٨، بدأت التيارات الديموقراطية في التبلور ولكن تحت السطح، وبعد رحيل الكثير من الحرس القديم في حزب «جوميندانج Guomindang» الحاكم، كانت هناك مشاركة متزايدة في البرلمان الأهلي قام بها العديد من أهالي تايوان. وأخيراً، وكنتيجة منطقية أزيحت الحكومة الإستبدادية في بورما بواسطة حركة ديموقراطية.

وفي فبراير من عام ١٩٩٠ أعلنت الحكومة الإفريقية في جنوب إفريقيا برئاسة «دي كليرك F.W. De Klerk» إطلاق سراح «نيسلون مانديلا» والإعتراف بالكونجرس الإفريقي الأهلي، وحزب جنوب إفريقيا الشيوعي، ثم بدأت فترة من المباحثات كمرحلة إنتقالية إلى الحكم المشترك بين البيض والسود، ومن ثم الإنتقال إلى حكم الأغلبية النهائية.

وقد كان أحد أوجه الأزمة التي وجدت هذه الأنظمة الإستبدادية نفسها فيها هو إعتقادها الخاطىء في إمكانية إستمراريتها أو بمعنى آخر إستمرارية الدول القوية، في نفس الوقت الذي تعاني فيه الحكومات الديموقراطية من الضعف بالفعل بسبب محافظتها على الحقوق الفردية مما يعني ضمناً التحديد المسبق لقوتها وحدود سيطرتها. ومما ساعد على تفاقم الأزمة التي تعرضت لها هذه الدول الاستبدادية القوية كان افتقارها إلى الشرعية، وعدم الشرعية هذا يعني أزمة على المستوى الفكري، فالشرعية ليست هي فقط العدالة أو الحق المطلق، ولكنها مفهوم نسبي موجود في مدركات الشعب الباطنية. فالمفترض أن كل أساليب

الحكم القادرة على الحركة المؤثرة لا بد وأن تقوم على مبدأ الشرعية، فلا وجود لديكتاتور يحكم بالقوة فقط، كما يشاع عن هتلر على سبيل المثال.

ومقولة أن ديكتاتوراً مثل هتلر قد حكم بالقوة تعني هنا مساعدو هتلر ومساندوه ومنهم الحزب النازي والجستابو والورماخت والذين كان بإمكانهم التحكم فسيولوجياً في السكان الأكثر عدداً منهم.

ويبرز هنا تساؤل هو: ما الذي يحمل هؤلاء على مساندة هتلر والولاء له؟ ومن المؤكد أن الإجابة تكمن في إيمانهم بشرعية سلطته، فأجهزة الأمن من الممكن أن تتحكم عن طريق الإرهاب، لكن في جانب ما من النظام، لا بد وأن يكون للديكتاتور بعض الأتباع والمعاونين الذين يؤمنون بشرعية سلطته.

ومن الواضح أن مبدأ الشرعية هذا متأصل في أغلب المؤسسات السياسية والعسكرية، وحتى الدموية منها كعصابات المافيا، فلا يمكن لأي من زعماء المافيا أن يصبح زعيماً ما لم توافق عائلته على شرعيته، وكما يقول «أفلاطون» في محاورة «الجمهورية»، فإنه حتى بين اللصوص لا بد من وجود مبدأ العدالة الذي يمكنهم من تقسيم غنائمهم. وهكذا تعتبر الشرعية شرطاً أساسياً حتى لأكثر الديكتاتوريات ظلماً ودموية.

إلا أنه يجب الإشارة هنا إلى العديد من الديكتاتوريات المعاصرة والتي لا تحظى بتأييد قطاع عريض من الشعب، ولكنها رغم ذلك نجحت في البقاء في السلطة لعشرات السنين، بالإضافة إلى العديد من الحكومات الفردية والعسكرية في أمريكا اللاتينية والتي حكمت بدون تأييد شعبي كبير.

ويعني هذا أن الشعور بنقص الشرعية بين أفراد الشعب ككل لا يؤدي إلى أزمة في شرعية النظام الحاكم، إلا إذا بدأ هذا الشعور في الإنتشار بين الصفوة المتصلة بنظام الحكم، وخاصة من يتولون كتل المعارضة، أو الحزب الحاكم، أو القوات المسلحة أو الشرطة. فعندما نتحدث عن أزمة في شرعية نظام استبدادي، فإننا عندئذ نتحدث عن أزمة داخل الصفوة المختارة والمرتبطة بهذا النظام والضرورية له حتى يعمل بشكل مؤثر.

وشرعيـة أي ديكتاتـور من الممكن أن تعتمد عـلى العديـد من العوامـل، فمثلاً الولاء الشخصي من قبل الجيش الذي لا بـد وأن يدلله الـديكتاتـور، إلى جانب أيديولوجية متقنة الصنع تماماً تؤيد حق هـذا الديكتـاتور في الحكم، وفي القرن العشرين كانت الفاشسيستية هي أكثر المحاولات أهمية لإقامة مبدأ شرعي يميني، غير ديموقراطي ولا يقوم على المساواة. ولم تتحـول الفاشيستيـة إلى مذهب عالمي مثل الليبرالية أو الشيوعية لأنها أنكرت مبدأ المساواة في الحقوق الإنسانية. وقد أكّد البعد المحلي للفاشية أن المصـدر الرئيسي لشرعيتهـا هو شعب أو جنس مفرد، وبالتحديد، حق الشعوب السامية (الألمان) في حكم بقية شعوب العـالم. ولكي يتحقق الإدعـاء النازي بسمـو الجنس الألماني، كـان عليـه أن يـدخـل في صراع مع الثقافات الأخرى من خلال الحرب والتي كان قيامها أمراً حتمياً.

لكن لم يكتب للفـاشية البقـاء لمدة طـويلة حتى تعاني من أزمـة داخلية في الشرعية وذلك بسبب الهزيمة التي لحقت بهـا في الحرب، وقـد لقى هتلر وحلفاؤه حتفهم مؤمنين حتى النهاية بصواب النازية وشرعية سلطة هتلر. وكنتيجة طبيعية لهزيمة الفاشية في أول صراع لها مع ثقافات أخرى، تضاءلت جـاذبيتها في أعـين الناس. فقد أقام هتلر إدعاؤه بشرعية سلطته على الوعـد بالسيـطرة على العـالم، لكن بدلاً من ذلك إنتشر الخراب في ألمانيا بل وتم احتلالها من قبل شعوب أقـل سمواً.

ولربما فكر البعض في أن الفاشية قد عانت من تناقض داخـلي، فتركيـزها الحاد على الحرب والجانب العسكري أدّى إلى وقوعهـا في صراع لا مفر منـه مع النظام الدولي، ونتيجة لهذا لم تتـح للفاشيـة الفرصـة كي تصبح منـافساً فكـرياً جاداً للديموقراطية الحرة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

وبالطبع يمكن لنا التسـاؤل عن المدى الـذي كانت ستصبـح عليه شرعيـة الفاشية، إذا قـدر لها البقـاء حتى اليوم، وإذا لم ينهـزم هتلر. وحتى إذا افترضنـا جـدلاً انتصار هتلر في الحـرب العالميـة الثانيـة، فإن الفـاشية رغم ذلـك كـانت ستفقد الدافـع الذاتي لـوجودهـا، في ظل سـلام الإمبراطـورية العـالمية حيث لا يواجه الجنس الألماني أية حروب أو غزوات.

وبعد هزيمة هتلر، كان كل ما تبقى من إتجاهات مضادة للديموقراطية الحرة في اليمين، هو مجموعة من الديكتاتوريات العسكرية غير المنظمة، فأغلب هذه الحكومات كان هدفها هو المحافظة على النظام الإجتماعي التقليدي، لكن ضعفها كان يكمن في إفتقارها إلى قاعدة شرعية مقبولة بعيدة المدى. وكلما حوصرت هذه الديكتاتوريات حتى تقبل بمبدأ الديموقراطية والسلطة الشعبية، تحججت بأن دولهم ليست مستعدة للتحول إلى الديموقراطية، إما بسبب التهديد الشيوعي أو الإرهاب أو الممارسات الخاطئة للنظام السابق أو غير ذلك من الأسباب.

ولم يكن الضعف الذي أدّى إلى نقص الشرعية هو العامل الوحيد المسبب للإنهيار السريع وغير المتوقع للحكومات الإستبدادية في اليمين، إلا عندما تواجه تلك الحكومات أزمة أو فشل في مجال ما من مجالات سياستها. فالحكومات الشرعية لديها حسن النية الذي يلتمس لها العذر عن الأخطاء البسيطة، وحتى الأخطاء الكبيرة والفشل من الممكن أن يكفر عنه، عن طريق عزل رئيس الوزراء أو مجلس الوزراء، أما في الحكومات غير الشرعية فعلى الجانب الآخر نجد أن الفشل المتكرر يعجل بقلب نظام الحكم نفسه.

ومثالنا الواضح هنا هو البرتغال، فقد كان لديكتاتورية انتونيو سالازار، وخليفته مارشيللو كاتيانو، استقرار وطيد مما دفع الملاحظين إلى وصف الشعب البرتغالي بالسلبية والسوداوية الدائمة، إلا أن البرتغاليين مثلهم في ذلك مثل الألمانين واليابانيين من قبلهم قد أثبتوا خطأ تحليلات الملاحظين الغربيين، الذين اعتبروهم في الماضي غير مستعدين للديموقراطية، وسقطت ديكتاتورية «كاتيانو» عندما ثارت ضده جيوشه نفسها فيما عرف باسم «حركة القوات الأرمادية» Movimento da Forcas Armada (M.F.A.)، وكان الدافع الوقتي لها هو استمرار البرتغال في حروبها الإستعمارية في إفريقيا والتي كلفتها ربع ميزانيتها المثقلة على الأقل وحشد لها الجزء الأكبر من الجيش البرتغالي، ورغم هذا لم يكن يبدو في الأفق أي أمل بالإنتصار في هذه الحروب.

وبعد فترة طويلة من الاضطراب السياسي والإجتماعي فاز حزب «ماريو

سواريز» Mario Soares الإجتماعي المعتدل بأغلبية الأصوات في أبريـل ١٩٧٦ .
ولا نستطيع إنكـار الدور الـذي لعبته المنـظمات الغربيـة في المساعـدة على تحقيق هذه النقلة في البرتغال مثل الحزب الديموقراطي الألماني أو المخابـرات الأمريكيـة (C.I.A.) أو غيرهم، إلا أن هذه المساعدات لم تكن لتحقق الغـرض منها لـو لم يكن المجتمع البرتغالي نفسه مستعـداً لهـا . كما كان لجاذبية الحضارة الاستهلاكية الحـديثة في أوروبـا دور في هذه النقلة، ففي تعليق لأحـد المراقبـين السيـاسيـين الغربيين نقرأ: «إن العمال الـذين قامـوا بالمـظاهرات، وأنشـدوا هتافـات الثورة الإجتماعية، ينفقون أموالهم على الملابس والأجهزة الكهربـائية والأعـمال الفنية، مثلهم في ذلك مثل المجتمعات الاستهلاكية الأوروبية الغربية والتي يتطلعون إلى الوصول إلى نفس مستوى معيشتهم» .

أما عملية تحول إسبانيا إلى الديمـوقراطيـة فلربما كـانت من أكثر الحـالات حـداثة في مسلسـل سقوط الشرعيـة الإستبداديـة . لقد كـان الجنرال «فـرانكو» Francisco Franco آخر الممثلين لإتجاه المحافظين الأوروبيـين في القرن التـاسع عشر، وهـو نفس الإتجـاه الـذي قضت عليـه الثـورة الفـرنسيـة . لكن الـوعي الكاثوليكي في إسبانيا كان قد بـدأ في التحول منـذ الثلاثينـات بشكل واضـح، فالكنيسة بصفة عامة قد تحررت بعد دولـة الفاتيكـان الثانيـة في الستينات، كـما تبنت عناصر هامة من الكاثوليك الإسبان ديموقراطية أوروبـا الغربيـة المسيحية .
ولم تكتف الكنيسة الإسبانية فقط بنبذ فكرة الصراع بين المسيحية والديموقراطية، لكنهـا أيضاً أخـذت تقوم بـدور مؤثر في الـدفـاع عن حقـوق الإنسـان وإنتقـاد ديكتاتورية فرانكو، وتبلور هذا الوعي الجديـد في صورة حـركة Opus Dei التي قام بها العلمانيون الكاثوليك . وبعد وفاة فرانكو في نـوفمبر ١٩٧٥ كـان قسم لا يستهان به من نـظامه الحـاكم مهيأ لقبـول شرعية عـدد من القوانـين التي حلّت بـطريقة سلميـة كل مؤسسـات فـرانكـو الهـامـة، وسمحت بـإنتخـاب المجلس التأسيسي الذي كلف بوضع دستور ديموقراطي كامل .

ولم يكن هـذا يحدث إذا لم تؤمن عنـاصر هامـة من النظام الحـاكم القديم (وأكثرهم أهمية كان الملك خوان كارلوس) بأن مذهب فرانكو كان مذهباً متخلفاً

في أوروبا الديموقراطية، أوروبا التي بدأت اسبانيا تأخذ مكانتها في خريطتها الإقتصادية والإجتماعية بشكل متزايد ومؤثر.

وفيما يخص عملية التحول الديموقراطي في اليونان والأرجنتين في عامي ١٩٧٤، ١٩٨٣، فقد أفسح الجيش الطريق للسلطة الشعبية معبراً عن قناعته بعدم أحقيته في الحكم. وكما حدث في البرتغال فقد كان الفشل الخارجي هو السبب الرئيسي، فالكولونيلات اليونانيون الذين تولوا السلطة في ١٩٦٧ قاموا بالحد من الديموقراطية، تحت زعم أنهم إنما يهيئون اليونان لنظام سياسي صحي جديد. وعندما أيّد هذا النظام العسكري محاولةقبرص اليونانية للإتحاد مع اليونان والذي أدّى بالتالي إلى احتلال تركيا لقبرص وإمكانية قيام حرب شاملة، فهو إنما قد خذل نفسه وأصبح معرضاً للطعن في شرعيته كما سبق وأن رأينا.

أما الهدف الرئيسي لقوات الجيش التي استولت على الحكم في الأرجنتين في ١٩٧٦ فقد كان تحرير المجتمع من الإرهاب، وأنجزت ذلك من خلال حرب عنيفة، وبذلك انتفت شرعية وجودها، وكان قرار قيادة الجيش بغزو فوكلاند، والتورط في حرب غير ضرورية لن تستطيع كسبها، كافياً لنزع الثقة منها.

وفي حالات أخرى لم تستطع الحكومات العسكرية القوية أن تواجه المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي ورثوها عن من سبقوهم من الحكام الشرعيين والتي ساهمت في فقدهم لشرعية سلطتهم. وهكذا تحول الحكم العسكري في بيرو إلى حكومة شعبية في ١٩٨٠، في مواجهة أزمة إقتصادية متزايدة، بعد أنت وجدت حكومة الجنرال «فرانسيسكو موراليس» أنها لن تستطيع أن تواصل المسيرة بنجاح في ظل سلسلة من المشاكل الإقتصادية المتضخمة.

وفي حالة البرازيل فقد عاصر الجيش فترة من النمو الإقتصادي الملحوظ فيما بين ١٩٦٨ و١٩٧٣، ولكن في مواجهة أزمة انخفاض عائدات البترول العالمية، وجد حكام البرازيل من العسكريين أن ليس باستطاعتهم تقديم أي

شيء في مجال الإدارة الإقتصادية. وبمرورالوقت تخلى آخر رئيس عسكري عن السلطة للرئيس الشعبي المنتخب.

أما في أورجواي فقد اتخذ الجيش من السلطة وسيلة لإشعال حرب قذرة ضد تمرد «توبي ماروس» ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤، لكن أورجواي كانت تتمتع بتقاليد ديموقراطية ثابتة إلى حد ما، وهو ما أغرى الجيش على أن يضع مؤسسات حكمه تحت الإختبار من خلال استفتاء شعبي عام ١٩٨٠، إلا أنه خسر، وبحلول عام ١٩٨٣ تنحت السلطة العسكرية عن الحكم طواعية.

وفي جنوب إفريقيا أنكر مؤسسوا نظام البيض الحاكم مبدأ الحرية والمساواة، وآمنوا بأن هناك تقسيم طبيعي وتمييز طبقي بين الأجناس البشرية، ورغم أن حكومة البيض جاهدت لإقامة تنمية صناعية في جنوب أفريقيا معتمدة على استخدام العمال السود؛ إلا أنها سعت في نفس الوقت لمنع تقدم السود وتمدنهم، وهو الأمر المصاحب لأي نهضة صناعية، ومثل هذا المجهود الذي بذلته حكومة اليض كان عظيماً في طموحه، إلا أنه اتسم بالغباء في هدفه النهائي.

وفي عام ١٩٨١ ألقت حكومة البيض القبض على حوالي ١٨ مليون من السود بتهمة مخالفة القوانين، وذلك لإقترافهم جريمة المطالبة بالسكن بالقرب من مقار عملهم.

وقد أدى التطور الإقتصادي السريع إلى ثورة في الفكر الإفريقي، مما جعل «دي كليرك» يعلن قبل توليه منصب الرئاسة في جنوب إفريقيا أن: «الوضع الإقتصادي يتطلب وجود دائم للملايين السود في المناطق الحضرية، وليس من المفيد أن نخدع أنفسنا حيال ذلك».

وكنتيجة لعدم فعالية حكومة البيض بين مواطنيها فقدت شرعيتها، مما أدّى بالتالي إلى تقبل عام لنظام جديد للسلطة يشترك منيه السود.

وفي محاولة للتعرف على الاختلافات الحقيقية بين هذه الحالات، نجد أنه يكاد يكون هناك تطابق في عملية التحول الديموقراطي في جنوب أوروبا وأمريكا

اللاتينية وجنوب أفريقيا، وفيما عدا «سوموزا» في نيكاراجوا، لم يوجد مثل آخر لإجبار النظام الحاكم القديم على التخلي عن السلطة عن طريق الثورة. فما سمح بتغيير أسلوب الحكم كان الإختيار الإرادي ـ على الأقل بالنسبة لعدد من أعضاء النظام الحاكم القديم ـ ورغبتهم في التخلي عن السلطة لحكومة منتخبة ديموقراطياً. وغالباً ما كان السبب الكامن وراء هذه الرغبة في الإنسحاب من السلطة أزمة ما. وكان الإعتقاد المستمر المتزايد بأن الديموقراطية هي المصدر الشرعي الوحيد للسلطة في العالم الحديث.

وعندما أنهى الإستبداديون اليمينيون في أمريكا اللاتينية وأوروبا، الأهداف المحددة التي وضعوها لأنفسهم ـ مثل الحد من الإرهاب وإعادة التنظيم الإجتماعي أو سد الفجوة الإقتصادية ـ وجدوا أنفسهم غير قادرين على تبرير استمرارهم في السلطة، وفقدوا الثقة في أنفسهم، فمن الصعب أن يقتل الناس بإسم العرش أو الكنيسة، إذا كان الملك نفسه يسعى لأن يكون مجرد حاكم بالإسم لدولة ديموقراطية، أو إذا كانت الكنيسة في مقدمة الصراع من أجل حقوق الإنسان.

وفي الحقيقة كان حتى أكثر الديكتاتوريين وحشية يشعر بضرورة اكتساب ولو قدر قليل من الشرعية الديموقراطية عن طريق خوض الإنتخابات، إلا أن أغلبهم كانوا ضحايا لعدم مصداقيتهم والخطأ في حساباتهم، فمثلاً لم يكن الجنرال «بينوشت» في شيلي، ولا «الساندنيستا» في نيكاراجوا يتوقعوا أن يخسروا الإنتخابات التي أخضعوا أنفسهم لها. لكن ماذا عن قوى اليسار الشيوعية الشمولية؟ هل توصلوا إلى معنى جديد لتعبير «الدول القوية»، أو اكتشفوا تركيبية جديدة شرعية للسلطة الدائمة؟.

الفصل الثالث

من يأكل الأناناس على سطح القمر

الشمولية هو تعبير ومفهوم أخذ ينمو في الغرب بعد الحرب العالمية الثانية، واستعمل لوصف الإتحاد السوفييتي وألمانيا النازية، واللتان كانتا حكومتي طغاة اختلفتا في شخصيتهما عن استبدادية القرن التاسع عشر التقليدية، فقد قام كل من هتلر وستالين بإعادة صياغة مفهوم الدولة القوية، بخططهما السياسية والإجتماعية الجريئة.

وعلى حين لم تسع الحكومات الإستبدادية التقليدية أبداً لتدمير مجتمعاتهم، نجد أن الشمولية ـ بالمقارنة ـ قامت على أيديولوجية واضحة تسعى لتحطيم مجتمعها الشعبي الكامل، في أثناء محاولتها للتحكم الشامل في حياة مواطنيها. فمنذ اللحظة التي استولى فيها البلاشفة على السلطة عام ١٩١٧، قامت الدولة السوفييتية بهجوم منظم على كل مراكز المنافسة القوية في المجتمع الروسي، متضمنة الأحزاب السياسية المعارضة والمطابع والإتحادات التجارية والمشاريع الخاصة والكنيسة. وحتى نهاية الثلاثينات ظلت بعض المؤسسات تحمل أسماءها السابقة، إلا أنها في الواقع لم تعد إلا ظلالاً شبحية لشخصياتها فيما مضى، ينظمها ويتحكم فيها كلية، النظام الحاكم، أما الباقي فقد كان مجتمعاً تحول أعضاؤه إلى ذرات أو كائنات دقيقة غير مرتبطة بأي مؤسسات وسيطة، مفتقرين إلى حكومة قوية.

لقد كانت الدولة الشمولية تأمل في إعادة بناء الإنسان السوفييتي نفسه عن طريق تغيير معتقداته وقيمه من خلال السيطرة على الطباعة والتعليم والدعاية. وامتد هذا إلى العلاقات الشخصية جداً مثل الصداقة والعلاقات الأسرية، فنجد مثلاً الشاب «باڤيل يورزوف» الذي لاحظ انتقاد والديه للنظام السياسي فأبلغ عنهما بوليس «ستالين» الرهيب، هذا الشاب قد صار لسنوات عديدة مثلاً للطفل السوفييتي. يقول «ميخائيل هيللر»: «إن العلاقات الإنسانية

التي حددت نسيج المجتمع والأسرة والديانة والتراث واللغة أصبحت أهدافاً، إذ أن المجتمع مقسم إلى ذرات أو كائنات دقيقة منهجياً وتنظيمياً. لقد تلاشت علاقات القرابة بين الأفراد لتحل محلها علاقات أخرى مفروضة عليه توافق عليه الدولة».

ورواية «كين كيسر» «طار فوق عش الوقواق» تعطينا صورة واضحة للطموح الشمولي، وتدور الرواية حول سكان مصحة عقلية يحيون حياة طفولية خاوية تحت رقابة وسيطرة مربية ضخمة الحجم. ويبذل بطل الرواية «ماك ميرفي» محاولات عدة لتحرير هؤلاء المرضى عن طريق خرق قوانين المصحة، وبالفعل يقودهم إلى الحرية، لكنه يكتشف في النهاية أنهم كانوا متقوقعون ومحبوسون بإرادتهم، ويخاف الجميع من العالم الخارجي فيعودون طواعية إلى المصحة مفضلين السجن على الحرية، بسبب الأمان الذي تقدمه المصحة لهم.

كان هذا إذن هو هدف الشيوعية الأول، وهو عدم حرمان الإنسان السوفييتي الجديد من حريته، ولكن تحويله إلى إنسان يخاف الحرية ويفضل عليها الأمان الذي يقدمه له النظام، وأن يقتنع بصلاح سجانه على الرغم من القهر الذي يتعرض له.

ولربما تطابق هذا التحليل مع النظرة الأوروبية للشعب الروسي في القرن التاسع عشر والتي قدمها لنا الرحالة الفرنسي «كوستين» الذي صور الروس كجنس تحول إلى مجموعة من الرقيق وأخذ يعبد الإرهاب، وقد قام الإعتقاد الغربي في استقرار الشيوعية السوفييتية، على أن الشعب الروسي لم يكن مهتماً بالديموقراطية أو مستعداً لها. لكن يجب ألا ننسى أن الحكم السوفييتي قبل كل شيء، لم يكن مفروضاً على الروس عن طريق قوة خارجية، كما حدث في أوروبا الشرقية مثلاً بعد الحرب العالمية الثانية، واستمر هذا الحكم طوال ست أو سبع عقود من الزمن، بعد ثورة البلاشفة، يقاوم المجاعة والتضخم والغزو الخارجي، مما أدّى إلى اكتسابه قدراً من الشرعية لدى قطاع عريض من الشعب، وبخاصة داخل الصفوة الحاكمة، مما عكس ميل هذا المجتمع الطبيعي نحو الاستبداد.

وهكذا، فبينما كان المراقبون السياسيون الغربيون مستعدون تماماً لتأييد الشعب البولندي في رغبته لقلب نظام الحكم الشيوعي، إذا سنحت الفرصة لذلك، إلا أنهم في حالة الروس لم يأخذوا نفس الموقف، فقد كان الروس في رأيهم هم نزلاء المصحة العقلية (في الرواية السابق ذكرها)، والمسجونون هناك بغير قضبان أو مزاليج، وإنما بسبب رغبتهم في الأمن والنظام والقوة، وبعض المنافع التي كانت تلوح بها الحكومة السوفيتية، مثل العظمة الإمبراطورية، والمكانة العالية، وفعلاً فقد بدت الدولة السوفيتية القوية، قوية فعلاً في الواقع، خاصة في مجال السباق الاستراتيجي الدائم مع الولايات المتحدة الأمريكية.

ولذلك فقد ساد في الغرب اعتقاد بأن الشيوعية لن تحافظ فقط على استمراريتها، لكنها فوق ذلك ستنتشر في أنحاء العالم كفيروس معدي.

وعندما دخلت الشيوعية إلى ألمانيا الشرقية وكوبا وڤيتنام وأثيوبيا، خرجت منها مكتملة تغطي كل نواحي الحياة ممثلة في، الوزارات المركزية وفرق البوليس، والأحزاب الطليعية. وكان لهذه المؤسسات تأثيرها الواضح في إهمال التقاليد المحلية أو الثقافية لهذه الدول. فماذا حدث إذن لميكانيكية القوة المستديمة؟

شهد عام ١٩٨٩ العيد المئوي الثاني للثورة الفرنسية، والتصديق على دستور الولايات المتحدة الأمريكية، كما شهد السقوط النهائي للشيوعية. ومنذ أوائل الثمانينات، كان التغير الذي شهده العالم الشيوعي سريعاً جداً ومتزايداً، حتى أننا نميل أحياناً لقبول هذا التغير كما هو، وأن نهمل الكم الكبير من الأحداث التي وقعت، إلا أنه وهنا قد يكون من المفيد أن نراجع معاً العلامات الرئيسية لهذه الفترة.

- في أوائل الثمانينات بدأت الزعامة الشيوعية الصينية في السماح للمزارعين، الذين يشكلون ٨٠٪ من سكان الصين، أن يزرعوا ويبيعوا محصولاتهم، بعد أن كانت الزراعة تجميعية، كما بدأت علاقات السوق الرأسمالي في العودة للظهور، ليس فقط في الريف، ولكن في المناطق الحضرية الصناعية أيضاً.
- في ١٩٨٦ بدأت المطابع السوفيتية في نشر المقالات التي تنتقد جرائم فترة

ستالين، وهو موضوع لم يتناوله أحد من قبل منذ نفي «خروتشيف» في أوائل الستينات، وبعد ذلك أخذت حرية الطباعة في الإتساع، مع إلغاء تحريم بعد الآخر، وبحلول عام ١٩٨٩ كان من الممكن مهاجمة «جورباتشيف» وباقي الزعماء السوفييت في الصحافة بحرية تامة، وفي عام ١٩٩٠ و١٩٩١ اندلعت مظاهرات واسعة النطاق شملت شتى أنحاء الإتحاد السوفييتي مطالبة بإستقالة «جورباتشيف».

- في مارس ١٩٨٩ نظمت في روسيا إنتخابات لإختيار نواب الشعب والرئيس السوفييتي، وفي العام التالي نظمت إنتخابات أخرى في جميع الجمهوريات الروسية الخمسة عشر على مستوى محلي، وحاول الحزب الشيوعي أن يدير هذه الإنتخابات لمصلحته، لكنه لم يستطع منع نواب غير شيوعيين من التحكم في عدد من البرلمانات المحلية.

- في خريف ١٩٨٩ عصفت ببكين العاصمة الصينية مظاهرات عشرات الآلاف من الطلبة المنادين بوضع حد للفساد السياسي وإقامة نظام ديموقراطي في الصين، لكن الجيش الصيني أحبط هذه المحاولة بوحشية وعنف بالغين، لكن تمكنت هذه الانتفاضة من وضع شرعية الحزب الشيوعي الصيني محل تساؤل.

- في فبراير ١٩٨٩ انسحب الجيش الأحمر من أفغانستان، وكان هذا مجرد بداية لسلسلة من الإنسحابات.

- في أوائل ١٩٨٩ أعلن أعضاء حزب العمل الإجتماعي في المجر خطة لإقامة إنتخابات حرة تعددية الأحزاب في العام التالي، وفي أبريل ١٩٨٩ أدّى إتفاق المائدة المستديرة إلى معاهدة بإشتراك حزب العمال البولندي في السلطة، وكانت نتيجة الإنتخابات ـ التي فشلت الشيوعية البولندية في إداراتها لمصلحتها ـ أن تولت السلطة حكومة شعبية في يوليو ١٩٩٠.

- في يوليو وأغسطس ١٩٨٩ بدأ عشرات ثم مئات الآلاف من الألمانيين الشرقيين في الهرب إلى ألمانيا الغربية مسببين أزمة أدّت بسرعة لا تصدق إلى تحطيم سور برلين وسقوط ألمانيا الشرقية.

- تبع سقوط ألمانيا الشرقية، سقوط الحكومات الشيوعية في تشيكوسلوفاكيا وبلغاريا ورومانيا. وفي أوائل ١٩٩١ خاضت عدة أحزاب انتخابات حرة في كل الدول الشيوعية في أوروبا الشرقية بما فيها ألبانيا وجمهورية يوغوسلافيا الوسطى، وكانت النتيجة هزيمة الشيوعيين في كل مكان فيما عدا: رومانيا، بلغاريا، الصرب، وألبانيا، وفي فترة لاحقة تم إجبار الحكومة الشيوعية المنتخبة في بلغاريا على التخلي عن السلطة. واختفت القاعدة السياسية لحلف وارسو، وبدأت القوات السوڤييتية في الإنسحاب من أوروبا الشرقية.

- في يناير ١٩٩١ ألغيت المادة السادسة من الدستور السوڤييتي التي تعطي الحزب الشيوعي سلطة مطلقة ودور قيادي.

- على إثر إلغاء المادة السادسة من الدستور السوڤييتي، تأسس في الإتحاد السوڤييتي عدد من الأحزاب السياسية اللاشيوعية، ووصلت إلى السلطة بالفعل في عدد من الجمهوريات السوڤييتية، والأكثر إدهاشاً كان إنتخاب «بوريس يلتسين» رئيساً لجمهورية روسيا في ربيع ١٩٩٠، رغم أنه كان قد استقال هو والعديد من مسانديه من الحزب الشيوعي، ونفس هذه المجموعة هي التي بدأت في الدعوة إلى إعادة الملكية الخاصة وإقتصاد السوق.

- وخلال عام ١٩٩٠ أعلنت البرلمانات المنتخبة في كل جمهورية، بما فيها جمهوريتي روسيا وأوكرانيا، سيادتها على جمهورياتها، وذهبت برلمانات جمهوريات البلطيق إلى أبعد من ذلك عندما أعلنت استقلالها عن الإتحاد السوڤييتي في مارس ١٩٩٠. لكن هذا لم يؤد كما توقع البعض إلى سقوط فوري للإتحاد السوڤييتي، ولكن أدّى إلى صراع حول السلطة داخل روسيا، سواء للمحافظة على الإتحاد القديم أو القضاء عليه.

- في يونية ١٩٩١ شهدت روسيا أول انتخابات حرة شعبية، وانتخب «يلتسين» رئيساً لروسيا الإتحادية، وعلى أثر ذلك تسربت السلطة بشكل واضح من موسكو إلى المناطق المتطرفة.

- في أوغسطس ١٩٩١ أحبطت أول محاولة لقلب نظام الحكم الجديد في روسيا

قامت بها مجموعة من المتعصبين الشيوعيين، وقد فشلت المحاولة نتيجة لعدم اتحاد المتآمرين وترددهم في اتخاذ القرار، وساعد على فشل هذه المحاولة المساندة الفعالة التي قام بها «بوريس يلتسين» للمؤسسات الديموقراطية في روسيا.

إن أي دارس للشيوعية قد يقول بأن أي من هذه الأحداث كان لا يمكن توقعه حتى خلال العقد القادم، وقد يؤسس حكمه على أن التطورات التي سبق ذكرها قد قضت على السلطة الشيوعية الشمولية، ومن ثم تعتبر ضربة قاضية للنظام بأكمله.

وفي الواقع فقد أسدل الستار الأخير عندما تحلل الإتحاد السوڤييتي نفسه، وتم إلغاء الحزب الشيوعي في روسيا عقب فشل انقلاب أوغسطس ١٩٩١.

كيف إذن كانت هناك توقعات أولية لما حدث؟ وما هو سبب الضعف الرهيب الذي حل بهذه الدولة القوية والتي ظهرت لنا بهذا الضعف منذ تفجر البروسترويكا؟

كان العامل الأساسي الذي غاب عن المراقبين السياسيين الغربيين وتسبب في هذا الضعف الذي انتاب الإتحاد السوڤييتي، العامل الإقتصادي. فقد كان من الصعوبة بمكان تحمل الفشل الإقتصادي، لأن النظام السوڤييتي قد أسس شرعيته بناء على مقدرته على تحقيق مستوى معيشي مادي مرتفع للمواطنين. ففيما بين الأعوام ١٩٢٨ إلى ١٩٥٥ زاد معدل النمو في الإقتصاد السوڤييتي (GNP) بمعدل سنوي ٤,٤٪ إلى ٦,٣٪، ثم زاد بمعدل النصف مرة أخرى مثل الـ (GNP) الأمريكي خلال العقدين التاليين، وهو ما أكسب تهديد «خروتشيف» الشهير بالقضاء على الولايات المتحدة الأمريكية مصداقية إلى حد ما.

لكن منتصف السبعينات شهدت انخفاض معدل النمو السوڤييتي بمقدار ٢٪ إلى ٢,٣٪ سنوياً فيما بين الأعوام ١٩٧٥ إلى ١٩٨٥. إلا أن الدلائل تشير إلى مبالغة القيادة السوڤييتية في الأرقام التي أعلنتها عن النمو الإقتصادي. فقد أكّد العديد من علماء الإقتصاد السوڤييت أن النمو في هذه الفترة لم يزد عن

٦,٠٪ إلى ١٪ وأحياناً وصل إلى صفر بالمائة. إن تزايد نمو «الناتج القومي الإجمالي» والذي كان يسير جنباً إلى جنب مع الزيادة السنوية في مصروفات الدفاع خلال أوائل الثمانينات من ٢٪ إلى ٣٪ سنوياً، كان يعني ضمناً أن الإقتصاد المدني قد انكمش بمعدل كبير في العشر سنوات السابقة على وصول «جورباتشيف» إلى السلطة.

إن أي شخص يمر بتجربة الإقامة في فندق سوفييتي، أو يتوقف عند أحد المحلات، أو يسافر إلى الريف الذي هو بطبيعته أكثر التصاقاً بالفقر، لا بد وأنه أدرك أن هناك مشكلات خطيرة جداً تواجه الإقتصاد السوفييتي، لم يرد لها ذكر في الإحصائيات الرسمية.

وفي أواخر الثمانينات حدثت ثورة فكرية هامة في الإقتصاد السوفييتي، ففي خلال ثلاث أو أربع سنوات من ظهور «جورباتشوف» استبدل الحرس القديم الموجود من أيام «بريجينيف»، بالمصلحين الإقتصاديين أمثال: نيكولاي بتراكوف، ستانيسلاف شاتلين، ليونيد أبالكتين ونيكولاي شمليف وغيرهم، كل هؤلاء الإقتصاديون فهموا المبادىء الأساسية للنظرية الإقتصادية الحرة، وكانوا مقتنعين بأن النظام الإداري السوفييتي المركزي كان سبباً أساسياً في التدهور الإقتصادي للإتحاد السوفييتي.

ومع ذلك، فقد يكون من الخطأ تفسير المرحلة التالية للبروسترويكا على أنها مجرد تغيرات إقتصادية، فكما قال «جورباتشوف» نفسه إن الإتحاد السوفييتي في ١٩٨٥ لم يكن في موقف متأزم. لقد واجهت دول أخرى صعوبات إقتصادية أكبر وأكثر خطورة، فعلى سبيل المثال خلال الأزمة الإقتصادية الكبرى في الولايات المتحدة الأمريكية هبط معدل النمو إلى الثلث تقريباً، لكن لم يؤد هذا عدم ثقة عامة في النظام الأمريكي.

ولهذا، ومن أجل فهم الضعف الحقيقي للدولة السوفييتية يجب وضع المشكلة الإقتصادية في سياق أزمة أكبر حجماً، وهي أزمة شرعية النظام بأكمله، وكان الفشل الإقتصادي جانباً من العديد من أشكال الفشل في النظام السوفييتي. أما أهم أنواع الفشل الذي عانى منه هذا النظام الشمولي، هو فشله

في السيطرة على الفكر. فرغم سنوات الدعاية الحكومية الطويلة إلا أن الكثيرين كانوا مقتنعين بأن حكومتهم تكذب عليهم، بالإضافة إلى المعاناة الشخصية التي مر بها الآلاف من المواطنين السوفييت في عهد «ستالين»، فقد اضيرت أغلب الأسر السوفييتية إما بفقد فرد منها أو صديق لها أثناء فترة الرعب العظيم في الثلاثينات، أو أثناء الحرب التي كبدتهم خسائر فادحة نتيجة أخطاء السياسة الخارجية التي انتهجها ستالين. وقد أصبح لدى المواطنين السوفييت قناعة داخلية بأن هؤلاء الضحايا قد اضطهدوا وظلموا عبثاً في نفس الوقت الذي لم يرقى فيه النظام الحاكم إلى مستوى المسؤولية بسبب هذه الجرائم، بالإضافة إلى ظهور نوع جديد من النظام الطبقي الذي نشأ في هذا المجتمع، والذي يفترض فيه أنه مجتمع غير طبقي، وهي طبقة الموظفين الذين تفوقوا في فسادهم على فساد النظام القديم.

دعنا نتابع طريقة استخدام بعض الكلمات في الإتحاد السوفييتي في عصر «جورباتشوف» مثل الديموقراطية، فهذه الكلمة لم يتوقف «جورباتشوف» عن استخدامها لتحديد أهدافه الخاصة. وبطبيعة الحال، كان «لينين» قد رأى أن الإتحاد السوفييتي قد حقق صورة من صور الديموقراطية من خلال ديكتاتورية الحزب، في رأيه كانت أكثر صدقاً من الديموقراطيات الصورية في الغرب. وبالمقابل ففي الإتحاد السوفييتي المعاصر لا يستخدم الآن أي شخص كلمة الديموقراطية إلا ليعبر بها عن الديموقراطية الغربية، وليس المركزية اللينينية السابقة.

وبالمثل، فإن لفظ «إقتصادي» بالنسبة للسوفييت يعني «مؤثر» كما حددته قوانين العرض والطلب الرأسمالية. ويوجد قسم كبير من شباب الإتحاد السوفييتي الذين يأسوا بسبب سوء الأحوال المعيشية يتمنون الحياة في دولة «عادية» أو «طبيعية»، بمعنى الديموقراطية الحرة التي لم تتدخل فيها الأيديولوجية الماركسية اللينينية.

والأكثر أهمية من ذلك أن العديد ممن أخذوا موقفاً معارضاً للنظام، لم يكونوا هم ضحايا النظام، بل كان منهم منتفعين به، فعلى سبيل المثال

«الكسندر ياكوڤلڤ» مهندس سياسة «الجلاسنوست» الجديدة، و«ادوارد شيفرنادزة» وزير الخارجية الذي رسم سياسة التفكير الجديد، و«بوريس يلتسين» رئيس روسيا، كل هؤلاء قضوا حياتهم في قلب جهاز الحزب الشيوعي، إلا أنهم شعروا بالوهن الشديد الذي أصبح مسيطراً على قلب النظام السوڤييتي، شأنهم في ذلك شأن كولونيلات اليونان أو قادة الأرجنتين وغيرهم.

إن القضاء على شرعية النظام لم يحدث بين يوم وليلة، فقد بادر «جورباتشوف» بعد توليه الرئاسة باستعمال كلمتي «جلاسنوست» و«الديموقراطية»، كأدوات لتقوية مكانته القيادية، وكضمان فيما بعد لمعارضة شعبية مؤثرة ـ وهو ما حدث فعلاً ـ للبيروقراطية الإقتصادية. وفي محاولته هذه لم يحد «جورباتشوف» كثيراً عن التكتيكات التي كان «خروتشيف» قد استخدمها من قبل في الخمسينات. لكن هذه المحاولات سرعان ما تحولت إلى تغييرات ينشدها الشعب السوڤييتي لذاتها.

لقد لقيت دعوة جورباتشوف إلى الجلاسنوست والبروسترويكا إستجابة سريعة بين أوساط المفكرين السوڤييت الذين لم يكونوا بحاجة إلى من يقنعهم بعيوب النظام، فقد كانت هناك مجموعة من المعايير التي يقاس بها النظام القديم، وأثبتت فشلها، وبالتالي بدأ المجتمع السوڤييتي بعد ١٩٨٩ في إعادة بناء نفسه، عن طريق استئصال الشمولية، وذلك من خلال تشكيل عشرات الآلاف من الجمعيات الجديدة والأحزاب السياسية والإتحادات العمالية، وإصدار الصحف الجديد، والأندية والتجمعات الأدبية، والكنائس والجماعات القومية وما شابه ذلك.

إن النضج السياسي للشعب الروسي بدأ واضحاً في اختيارهم «بوريس يلتسين» كأول رئيس ينتخب إنتخاباً شعبياً، بدلاً من الديماجوجي الفاشي «سيربيا ميلوسڤيتش» Sebia Milosevic، أو «جورباتشوف» الذي كان يريد الديموقراطية بنصف قلب. هذا النضوج قد صار أكثر وضوحاً عندما هب الشعب الروسي لنصرة «يلتسين» للدفاع عن مؤسساته الديموقراطية الجديدة ضد انقلاب الشيوعيين المحافظين الذي حدث في أغسطس ١٩٩١. وشأن

الأوروبيون الشرقيون من قبلهم، أثبت الشعب الروسي أنه ليس خاملاً وسلبياً بل مستعداً دائماً للدفاع عن كرامته وحقوقه.

إن هذا الحدث الذي وقع في الهيكل العقائدي للإتحاد السوفيتي، لم يحدث بين يوم وليلة، حيث أن الشمولية كنظام قد فشلت أيضاً قبل الثمانينات. وفي الواقع، فإن بداية نهاية الشمولية يمكن تتبعها بدءاً من الفترة التي تلت وفاة «ستالين» في ١٩٥٣، عندما أنهى النظام الحاكم استخدام الإرهاب، بعدما سمي «بالخطبة السرية» لخروتشيف في ١٩٥٦، وإغلاق معتقل الجولاج Gulag الشهير، فلم يعد الحكم يعتمد على القهر في فرض سياساته، فقد كانت النقلة من الرعب الخالص مسألة حتمية، لأنه في عهد نظام ستالين، لم يكن أحد - حتى في القيادة العليا ذاتها - يشعر بالأمان، حتى زعماء سياسة ستالين مثل «يزهوف» Yezhov و«بيريا» Beria، حكم عليهما بالإعدام ونفذ هذا الحكم فعلاً، كذلك وزير خارجيته «مولوتوف» Molotov الذي أرسلت زوجته إلى معتقل الجولاج، وحتى خليفته «خروتشيف» الذي وصف كيف أن نظرة واحدة من ستالين كانت كافية لجعل عضو اللجنة السياسية خائفاً مدى الحياة، وحتى ستالين نفسه كان دائم التخوف من المؤامرات والدسائس.

لقد كان قرار النظام الحاكم السوفييتي بعدم تصفية أحد من الشعب دون محاكمة، قد غير من ميزان القوة بين الدولة والمجتمع لصالح المجتمع، وكان يعني أن الدولة السوفييتية من الآن فصاعداً لن تظل حبيسة كل جوانب الحياة السوفييتية. إن طلب المستهلك، أو السوق السوداء، أو الآلات السياسية المحلية، لم يعد من الممكن القضاء عليها أو محوها ببساطة. وظل إرهاب الشرطة سلاحاً هاماً من أسلحة الدولة لكنه في الغالب كان يوضع في الخلفية، وكان يجب دعمه بأدوات سياسية أخرى مثل الوعد بمزيد من البضائع الإستهلاكية، فقبل جورباتشوف كان يتم إنتاج حوالى ٢٠٪ من الناتج الإجمالي للإتحاد السوفييتي في السوق السوداء أو يتم ترشيحها من خلال السوق السوداء بعيداً كلية عن سيطرة أو تحكم المخططين المركزيين.

وكمثال على ضعف السيطرة المركزية ظهور عدد من عصابات المافيا في

الجمهوريات غير الروسية في الإتحاد السوفييتي خلال الستينات والسبعينات، مثل مافيا القطن التي ازدهرت في اوزبكستان تحت قيادة أول سكرتير للحزب الشيوعي وهو «راشيدوف» Rashidov. ولما كان «بريجينيف» تحميه علاقته الشخصية مع الرئيس السوفييتي هو وابنته «جالينا» وزوجها «شوربانوف» (وهو ضابط شرطة في موسكو)، لم يكن في مقدور «راشيدوف» السيطرة على الإمبراطورية البيروقراطية الفاسدة لعدة سنوات، هذه المجموعة من الضباط نجحت في تزوير الحسابات حول إنتاج القطن في أوزبكستان ووضعوا مبالغ ضخمة في حساباتهم الشخصية بالبنوك. وبشكل عام، فقد تغلغلت أنواع مختلفة من المافيا في المجتمع السوفييتي في هذه الفترة، وبصفة أساسية في الجمهوريات غير الروسية، إلا أنه قد حدث أيضاً شيء مشابه في بعض أماكن من موسكو ولينجراد.

مثل هذا النظام لا يمكن وصفه بالشمولية، ولا هو صورة أخرى من صور الاستبداد مثل ديكتاتوريات أمريكا اللاتينية. وربما كان أفضل وصف للإتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية في عصر «بريجينيف» هو الوصف الذي استخدمه «ڤاسيلاڤ هاڤيل» الذي أطلق على هذه الحكومات «ما بعد الشمولية»، مشيراً إلى أنه بينما هذه الدول لم تعد دول السياسات الدموية في الثلاثينات والأربعينات إلا أنها لا زالت تعيش في ظل الممارسة القديمة للشمولية. وبالتالي فم تكن الشمولية كافية لقتل فكرة الديموقراطية في هذه المجتمعات، لكن تراثها قيد قدرة هذه المجتمعات على التحول للديموقراطية تبعاً لذلك.

وفي جمهورية الصين الشعبية ودول أوروبا الشرقية فشلت الشمولية أيضاً. فسيطرة الحكومة المركزية على الإقتصاد الصيني حتى في ذروة الفترة الستالينية في الصين الشعبية لم تكن أبداً سيطرة مكتملة مثلها في الإتحاد السوفييتي، وعندما وضع «دنج كسياوبنج» Deng Xiaoping الدولة على طريق الإصلاح الإقتصادي في ١٩٧٨، كانت لا تزال لدى الكثير من الصينيين ذكرى الأسواق وإقامة المشروعات من الخمسينات، ومن ثم فلا غرابة في أنهم كانوا قادرين على الإستفادة من التحرر الإقتصادي في العشر سنوات التالية.

استعاد «دنج كسياوبنج» الملكية الخاصة بصورة فعالة خاصة في الريف، وفتح البلاد لإقتصاد رأس المال العالمي. وبهذا تعد بداية الإصلاح الإقتصادي اعترافاً صريحاً من قبل القيادة الشيوعية بفشل التخطيط المركزي الاشتراكي.

إن الدولة الشمولية التي تسمح بقطاع خاص واسع وممتد، لم تعد على وجه التحديد دولة شمولية. وفي ظل مناخ الحرية النسبية التي سادت الصين بين ١٩٧٨ و١٩٨٩ قدرت القيادة الصينية أنها سوف تستطيع ضمان شرعيتها عن طريق تبنيها لدور جديد يتمثل في تحديث وإصلاح الصين، وليس عن طريق الدفاع عن الأرثوذكسيات الماركسية.

غير أن الشرعية المطلوبة كان من الصعب تحقيقها كما هو الحال في الإتحاد السوفييتي، فقد تطلب التحديث الإقتصادي انفتاح الصين على أفكار ومؤثرات خارجية، وانتقلت السلطة من الدولة إلى المجتمع بكل مؤسساته، كما ظهرت في نفس الوقت الفرص أمام الفساد وأشكال إساءة الاستخدام الاجتماعي الأخرى، والتي يصعب تصحيحها في النظم السياسية ذات الحزب الواحد، وظهرت طبقة جديدة من المتعلمين والمثقفين في المدن الكبرى عملت كمعادل وظيفي للطبقة المتوسطة. هذه الطبقة هي التي نظمت المظاهرات التي بدأت في ميدان «تينان من» في أبريل ١٩٨٩ في ذكرى وفاة «هو ياوبانج» Hu Yaobang. هؤلاء الطلاب ـ الذين درس بعضهم في الغرب ـ كانوا على دراية بالممارسات السياسية خارج الصين، وبالتالي لم يقتنعوا بإصلاحات الحزب الشيوعي الصيني الذي سمح بحرية إقتصادية كبيرة في نفس الوقت الذي لم يسمح فيه بحرية سياسية من أي نوع. لكل هذا تحولت الصين ـ بعد أحداث ١٩٨٩ ـ لتصبح دولة أسيوية مستبدة تفتقر إلى الشرعية، ولم تعد كما كانت نموذجاً للثوريين في العالم، كما كانت من قبل في عهد «ماو».

وعندما بدأت أزمة اللاجئين في ألمانيا الشرقية في أواخر عام ١٩٨٩، رأى بعض المراقبون الغربيون أن الإشتراكية قد انتهت في ألمانيا الشرقية وأجزاء أخرى من أوروبا الشرقية، وأنه بحصول هذه الدول على حرياتها فهي قد استطاعت أن تختار «البديل الإنساني» للنظام اليساري، هذا البديل لم يكن

الشيوعية ولا الديموقراطية الرأسمالية. إلا أنه وبمرور الوقت ثبت خطأ هذا التحليل تماماً.

إن الإنهيار الذي أصاب الأنظمة الشمولية في أوروبا الشرقية ـ حيث كانت المؤسسات السوفييتية تفرض قسراً على شعوب المنطقة ـ حدث بشكل أسرع مما حدث في الإتحاد السوفييتي أو الصين، ولا غرابة في ذلك، فعلى سبيل المثال في بولندا لم تكن الزراعة مشتركة مثلما كان الحال في أوكرانيا المجاورة لها، كما كانت الكنيسة أكثر إستقلالاً، وبالإضافة إلى ذلك فإن القوميات المحلية ظلت متشبثة إلى حد ما بمجتمعها فيما قبل الشيوعية، مما سمح بإعادة الوضع إلى ما كان عليه بعد اضطرابات أواخر ١٩٨٩.

ومع نهاية الثمانينات نجد أن الإشتراكية الإفريقية وتقاليد الدول القوية ذات الحزب الواحد قد صارت غير موضع ثقة على الإطلاق، لأن إفريقيا عانت من الإنهيار الإقتصادي والحروب الأهلية، والأخطر من ذلك هو أن بعض الدول الإفريقية قد سارت على النهج الماركسي، مثل اثيوبيا وأنجولا وموزمبيق. إلا أن تطور الأنظمة الديموقراطية في بعض الدول الأخرى مثل بتسوانا وجامبيا والسنغال وموريشيوس وناميبيا، أجبر الحكام المستبدين على البدء في إجراء انتخابات شبه حرة في المجموعة الثانية من الدول الإفريقية.

وبطبيعة الحال تستمر الحكومة الشيوعية في الصين، كما هو الحال في كوبا وكوريا الشمالية وفيتنام، إلا أنه لا يمكن تجاهل التغير الهائل في مفهوم الشيوعية والذي حدث بعد الإنهيار المفاجىء لست حكومات شيوعية في أوروبا الشرقية بين شهري يوليو وديسمبر ١٩٨٩، فالشيوعية التي أدعت يوماً أنها صورة حضارية أسمى وأكثر تقدماً من الديموقراطية الحرة ترتبط الآن بدرجة كبيرة من التخلف السياسي والإقتصادي، ورغم صراعها من أجل البقاء في هذا العالم إلا أنها توقفت عن أن تعكس أي فكر ديناميكي.

ويجد الشيوعيون أنفسهم الآن في موقف لا يحسدون عليه في محاولتهم الدفاع عن النظام الإشتراكي القديم الذي ولى زمنه، مثلهم في ذلك مثل الحكام الفرادي الذين نجحوا في البقاء في القرن العشرين. إن التهديد

الإيديولوجي الذي وجهته الشيوعية ذات مرة للديموقراطية الحرة قد انتهى، ومع انسحاب الجيش الأحمر من أوروبا الشرقية أصبح أيضاً التهديد العسكري غير ذي موضوع.

وبينما استطاع الفكر الديموقراطي الحر أن يقضي على شرعية الحكومات الشيوعية في أغلب بقاع العالم، إلا أن التطبيق العملي للديموقراطية في هذه المناطق يواجه بصعوبات بالغة، ففي الصين قام الجيش والحزب الشيوعي بسحق المظاهرات الطلابية وتبعاً لذلك ألغيت بعض الإصلاحات الإقتصادية التي قام بها «ونج»، وفي جمهوريات الإتحاد السوفييتي الخمسة عشر يبدو مستقبل الديموقراطية غير مطمئن، ومنذ أن ترك الحكام الشيوعيون السابقون مواقعهم في بلغاريا ورومانيا والدولتان تعانيان إضطراباً سياسياً مستمراً، وانجرفت يوغوسلافيا إلى غمار الحرب الأهلية، فقد كانت المجر وتشيكوسلوفاكيا وبولندا وألمانيا الشرقية «سابقاً» هي الدول التي حاولت القيام بتوازن من نوع ما من أجل القيام بنقلة إلى ديموقراطية مستقرة وثابتة، رغم أنه حتى في هذه الحالة كانت المشاكل الإقتصادية التي واجهتها هذه الدول أكبر حجماً مما كان متوقعاً.

ورغم أن الشيوعية قد ماتت، إلا أنه من السابق لأوانه الحكم بنهاية دولة قوية ما، فحيث تفشل الشمولية الشيوعية في البقاء، فإنها سوف تُستبدل ببساطة بنظام استبدادي من نوع جديد مثل الإستبدادية القومية أو ربما بفاشية روسية أو صربية. إن هذا الجزء من العالم لن يكون آمناً ولا ديموقراطياً لفترة طويلة قادمة، وتبعاً لذلك، فإن مدارسه الفكرية الجديدة ربما شكلت خطراً على الديموقراطية الغربية القائمة مثلما كان الإتحاد السوفييتي القديم يفعل.

لكننا يجب ألا نندهش إذا لم تقم البلاد الشيوعية السابقة بنقلة سريعة إلى الديموقراطية الحرة الثابتة، فهناك العديد من العوائق تحتاج إلى تذليلها قبل ظهور الديموقراطيات الناجحة. وعلى سبيل المثال كان الإتحاد السوفييتي القديم غير قادر على التعامل مع الديموقراطية الحرة، إلا أن الإتحاد السوفييتي الحر حالياً سوف يسير عبر دروب شائكة من القوميات والأخلاقيات المتضاربة، فالتطبيق الديموقراطي سوف تسبقه عملية مؤلمة من الإنفصال الوطني، وهو ما لن يتم

بسرعة أو بدون إراقة دماء، وقد بدأ هذا مع إعادة النظر في معاهدة الإتحاد بين تسعة جمهوريات من الجمهوريات الخمسة عشر السوفييتية في أبريل ١٩٩١.

علاوة على ذلك، فلا يوجد تناقض داخلي واضح بين الديموقراطية وبعض القوميات الجديدة التي نشأت مؤخراً، فالقوميات الجديدة التي انطلقت من إسارها ليست بالضرورة قوميات عدوانية أو توسعية، فمن أهم التطورات التي حدثت في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات هو تحول مسار القومية الروسية نحو مفهوم «روسيا الصغيرة»، ومن الغريب أن هذا التحول لم يظهر في فكر متحرر مثل فكر «بوريس يلتسين»، بل ظهر بين القوميين المحافظين أمثال «ادوارد ڤولودين» Volodin وڤيكتور إستافيف» Astaf'yev.

ومن المحتمل أن يعود الشيوعيون في مناطق معينة من الإتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية، لكن الإستبدادية التي يمثلونها سوف تبقى محلية وغير منتظمة، وشأنهم في ذلك شأن مختلف الديكتاتوريات العسكرية، فهم سوف يواجهون بحقيقة لا مفر منها، وهي أنهم بدون مصدر للشرعية، وأنه لا توجد لديهم صيغة جيدة وفعالة لحل المشكلات السياسية والإقتصادية طويلة المدى التي سوف يواجهونها، فالأيديولوجية الوحيدة المتجانسة والتي تتمتع بشرعية حقيقية في هذا الجزء من العالم تظل هي الديموقراطية الحرة.

الفصل الرابع

الثورات التحررية تجتاح العالم

هناك إفلاس واضح على مستوى اليسار الشيوعي واليمين المستبد فيما يتعلق بالأفكار الجادة القادرة على دعم التجانس السياسي الداخلي للحكومات القوية، سواء كانت هذه الحكومات قائمة على أحزاب ائتلافية أو مؤسسات عسكرية أو ديكتاتوريات شخصية، فغياب السلطة الشرعية كان يعني، أنه عندما تواجه حكومة سلطوية فشلاً في بعض مجالات السياسة، لا يكون هناك فكر أسمى تلجأ إليه هذه الحكومة، وقد شبه البعض هذه الشرعية بأنها نوع من المخزون النقدي، تلجأ الحكومات الشرعية للسحب منه في أوقات الأزمات.

وتكمن نقطة ضعف الحكومات الإستبدادية اليمينية في فشلها في السيطرة على مجتمعاتها المدنية، فعندما وصلت إلى السلطة لإستعادة النظام أو لفرض إصلاحات اقتصادية معينة، وجدت هذه الحكومات نفسها في نفس المأزق التي تعرض له من سبقها من الديموقراطيين، فهي غير قادرة على دفع النمو الإقتصادي أو خلق شعور عام بالنظام الإجتماعي. وحتى من أصاب بعض النجاح من هذه الحكومات فقد أصبح أشبه بمن حفر حفرة لأخيه فوقع فيها، فقد بدأت مجتمعاتهم في التطور، فأصبحت أفضل تعليماً، أكثر رخاءاً، وتبلورت فيها الطبقة المتوسطة، ولما تلاشت الظروف التي أتت بالحكومة القوية، بدأت هذه المجتمعات في التمرد ورفض الحكم العسكري.

أما الحكومات الشمولية اليسارية فقد سعت إلى تجنب هذه المشاكل عن طريق إخضاع المجتمع المدني بالكامل لسلطتها بما في ذلك فكر هذا المجتمع. لكن مثل هذا النظام كان يحيا من خلال الإرهاب والخوف الذي كان يهدد حتى الحكام في هذا النظام. وعندما بدأت حدة هذا الإرهاب تفتر بدأت سلسلة طويلة من عمليات التحلل فقدت خلالها الدولة السيطرة على جوانب عديدة

من مجتمعها المدني. لكن الأكثر أهمية كان فقدان الدولة لسلطانها على العقيدة، حيث كانت الصيغة الإشتراكية للتطور الإقتصادي قاصرة، فلم تستطع الدولة أن تمنع مواطنيها من الوصول إلى هذه الحقيقية وبالتالي بناء نتائجهم الخاصة عليها.

علاوة على ذلك، فإن القليل من الحكومات الشمولية هي التي استطاعت الإلتفاف حول أزمة ما أو عدة أزمات متتابعة، ففي غياب قواعد النجاح المقبولة على وجه العموم، كان الإغراء قوياً للسياسي الطموح المتعطش للسلطة في صراعه ضد منافسيه أن يلقي بالنظام كله في بوتقة اختبار عن طريق تبنيه لفكرة إصلاح معين، فقد كان لفكرة الإصلاح صوت مدو، لأن عدم القناعة بالنظم الستالينية كان عاماً تقريباً. وهكذا استخدم خروشوف المعاداة لستالين ضد «بيريا» و«مالينكوف»، كما استخدم جورباتشوف هذه العداوة ضد منافسيه الذين يعودون إلى فترة «بريجينيف»، كما استخدمها زهاوزيانج» ضد الخط الذي كان يسير عليه «لي بنج». إلا أن القوى الإجتماعية والسياسية الجديدة وهي الأكثر إلتزاماً بالأفكار التحررية، سرعان ما تحاشت سيطرة هؤلاء الذين خططوا للإصلاحات المحدودة الأولى.

إن ضعف الدول القوية كان يعني أن كثيراً من النظم الإستبدادية قد اكتشفت طريقها إلى الديموقراطية، بينما الدول «ما بعد الشمولية» التي لم تتحول إلى ديموقراطيات قد أصبحت مجرد مذاهب إستبدادية، فبينما أعطى الإتحاد السوفييتي السلطة إلى الجمهوريات التي يتألف منها، نجد أن الصين قد استمرت ديكتاتورية، رغم أن السلطة الحاكمة فقد فقدت السيطرة على أجزاء هامة من المجتمع، كما أن الدولة لم تعد تملك التجانس الأيديولوجي الذي قدمته الماركسية ـ اللينينية.

وبالإضافة إلى أزمة الإستبدادية السياسية فقد حدثت ثورة في مجال الإقتصاديات، وكان سبب هذه الثورة هو النمو الإقتصادي الظاهر والسريع لدول شرق آسيا منذ الحرب العالمية الثانية، ولم تتحدد قصة هذا النجاح الإقتصادي السريع بحدود اليابان فقط وإنما تخطته لتشمل كل بلاد آسيا التي

لديها الإستعداد لتبني فكر إقتصاديات السوق الحر وللدخول في النظام الرأسمالي العالمي. وكان الأداء الإقتصادي لهذه الدول يفرض نظرة اقتصادية جديدة مؤداها أن الدول التي تعاني من فقر مواردها ولكنها غنية بالأيدي العاملة، يمكن لها أن تستفيد من الإنفتاح الإقتصادي الدولي لخلق كم هائل من الثراء، وبالتالي يمكن لها إغلاق الفجوة الحادثة بينها وبين القوى الرأسمالية في أوروبا وأمريكا الشمالية.

لقد تمت مراقبة ودراسة المعجزة الإقتصادية لشرق آسيا في جميع أنحاء العالم، لكن هذه المراقبة والدراسة كانت بشكل أكبر في الكتلة الشيوعية، فالأزمة النهائية للشيوعية في الصين مثلاً بدأت عندما اعترفت القيادة الصينية بأن الصين قد تقهقرت إقتصادياً، وأن بقية دول آسيا الرأسمالية قد تفوقت عليها، كما اعترفت هذه القيادة بأن التخطيط الإشتراكي المركزي قد أصاب الصين بالفقر، وبالمقابل فقد أدّت الإصلاحات الصينية التحررية التالية إلى مضاعفة إنتاج الحبوب مثلاًفي خلال خمس سنوات، وأعادت توزيع القوى في أساسيات ومبادىء السوق.

لقد استوعب الإقتصاديون السوفييت أخيراً الدرس الأسيوي، واقتنعوا بما جلبه التخطيط الإشتراكي لهم من خسارة مخيفة. لكن الأوروبيون الشرقيون كانوا أسرع وأسهل اقتناعاً بأن فشلهم في الوصول إلى مستويات المعيشة التي يعيش فيها أقرانهم في أوروبا الغربية إنما يعود أساساً إلى النظام الإشتراكي الذي فرضه السوفييت عليهم بعد الحرب.

وفي أمريكا اللاتينية حدث أيضاً تحول ملحوظ في التفكير الإقتصادي، ففي ١٩٥٠ عندما أصبح الإقتصادي الأرجنتيني «راوول بريبش» رئيساً للقسم الإقتصادي الخاص بأمريكا اللاتينية في الأمم المتحدة، ظهر إتجاه جديد يدعو لمشاركة أمريكا اللاتينية ودول العالم الثالث أكثر وأكثر في النظام الرأسمالي العالمي. ومع بداية ١٩٩٠ يظهر الرئيس كارلوس ساليناس في المكسيك والرئيس كارلوس منعم في الأرجنتين، والرئيس فرناندو كولر دي ميلو في البرازيل، وكلهم كانوا يهدفون إلى وضع مشروع خطة بعيدة المدى للإقتصادالحر، ويعني

هذا ضمناً قبولهم لآليات السوق الحر والإنفتاح على الإقتصاد العالمي. وفيما قبل ذلك بعشر سنوات أي في ١٩٨٠ كانت شيلي قد أرست مبادىء الإقتصاد الحر تحت قيادة بينوشيه ونتيجة لذلك أصبح إقتصادها من أصح النظم الإقتصادية في المنطقة، رغم أنه كان نتاجاً لديكتاتورية الرئيس باتريشيو الوين السابقة.

هؤلاء القادة الجدد الذين اختيروا بطريقة ديموقراطية بدأوا إصلاحاتهم من مقدمة منطقية تقول بأن التخلف الإقتصادي الذي عانت منه بلادهم لم يكن بسبب عدم العدالة التي تكمن في النظام الرأسمالي، وإنما لأنهم قد مارسوا هذا النظام الرأسمالي في بلادهم ولكن بدرجة غير كافية من الرأسمالية. وأصبحت الخصخصة والتجارة الحرة هي جواز المرور إلى عالم جديد، واللتان حلتا محل التأميم في النظم السابقة.

لقد واجهت العقيدة الماركسية لمثقفي أمريكا اللاتينية تحدياً متزايداً من العديد من الكتاب أمثال هرناندو دي سوتو، ماريو فارجاس وكارلوس رانجال وغيرهم، والذين بدأ جمهورهم في استقبال وهضم الأفكار الجديدة حول الإقتصاد الحر. وبإقتراب الجنس البشري من نهاية حقبة الألف عام الثانية بعد الميلاد، فإن أزمات الأنظمة الإستبدادية المتتالية، والتخطيط المركزي الإشتراكي، قد خلّفت منافساً واحداً فقط يقف في الساحة كأيديولوجية للقوة الفعلية الموجودة، ألا وهي الديموقراطية الحرة، مذهب حرية الفرد والسيادة الشعبية. وخلال مائتي عام بعد الإحياء الأول للثورة الفرنسية والأمريكية برهنت مبادىء الحرية والمساواة على أنها لا تملك فقط التحمل ولكنها أيضاً تحمل في داخلها قوة محركة دافعة.

ورغم ارتباط التقدمية والديموقراطية إلا أنهما يقدمان تصورات مختلفة ومنفصلة. فالتقدمية أو التحررية السياسية يمكن القول بأنها حكم القانون الذي يقر حقوق فردية معينة أو حريات سياسية خارج سيطرة الحكومة. وتوجد العديد من التعريفات لهذه الحقوق الفردية الأساسية، إلا أننا سنستخدم هنا التعريف الذي أورده «لورد برايس» في عمله الكلاسيكي «عن الديموقراطية»، وقد حدّد لورد برايس هذه الحقوق بثلاثة هي:

- الحقـوق المدنيـة أو الإعفاء من السيـطرة على المـواطن عـلى أسـاس شخصـه وصفته.
- الحقوق الدينية أو الإعفاء من السيطرة على تعبير المواطن عن معتقداته الدينية وممارسته للعبادة.
- الحقوق السياسية أو الإعفاء من السيطرة على المواطن في الشؤون التي لا تؤثر بشدة في رفاهية المجتمع ككل كما تقتضي الضرورة القصوى، وحقه الأساسي في التعبير عن حريته.

أما الديموقراطية فهي حق كل المواطنين في المشاركة في الحيـاة السياسيـة، بمعنى حق المـواطن في الأدلاء بصوتـه في الإنتخابـات، وحق المشاركـة في الحياة السياسية،هذا يمكن أيضاً أن ننظر له على أنه أحد مظاهر التقدميـة أو التحرريـة السيـاسية، ومن أجـل هذا كـانت كل من الـديموقـراطية والتقـدمية ظـاهـرتـان متلازمتان على مر العصور.

وعنـد الحكم على أي من الـدول تلتزم بالـديموقـراطية، فسـوف نستخدم التعريف الصوري للديـوقراطيـة، فأي دولـة تكون ديمـوقراطيـة لو أنها أعـطت مـواطنيها حق إختيـار حكومتهم من خـلال إقـتراع سري دوري، وإنتخـابـات حزبية على أساس من المساواة، إلا أنه تجـدر الإشارة هنـا إلى أن هذا التعـريف الصوري للديموقراطية يمكن أن ينتج لنا ديموقراطية صورية، وهذه الديموقـراطية الصـورية يمكن تـدبيرهـا عن طريق كبـار المسؤولين في الحكـومات، إلا أنها من الـطبيعي أن لا تعكس إرادة الشعب أو مصالحـة الحقيقية. وقد حـدث أن ألـد أعداء الديموقراطية قد هاجموا الديموقراطية الصورية على أنها ديموقراطية حقيقية، وكان هذا هو التبرير الذي استخدمه لينـين والحزب البلشفي لإغـلاق «الجمعية التأسيسية الروسية»، وإعلان حزب ديكتاتوري كـان عليه أن يقـدم ديموقـراطية حقيقيـة «بـاسم الشعب». إلا أننـا يجب أن ننبـه هـنـا إلى أن أغلب هـذه الديموقراطيات الصورية قد ينتج عنها بمرور الوقت ديموقراطية حقيقية.

ورغـم أن الديموقراطية والتحررية بمادة ما تسيران جنباً إلى جنب، إلا أنـه يمكن الفصل بينهما من الناحية النـظرية، فمن الممكن أن يكـون أي بلد تحرريـاً

تقدمياً بـدون أن يكون ديمـوقراطيـاً كما كـانت بريـطانيّا في القـرن الثامن عشر، حيث كانت هناك قائمة طويلة من الحقوق التي جرت حمايتهـا وتأمينهـا بالكـامل من أجل الطبقـات الإجتماعيـة العليا، لكن تم إنكـارها عـلى الآخرين في نفس الوقت.

ويمكن أيضاً أن يكون البلد ديموقراطيـاً بدون أن يكـون تقدميـاً تحرريـاً، وهـذا يعني بدون حمـاية لحقـوق الأفـراد والأقليـات، وأفضـل مثـال لـدينـا هـو الجمهورية الإسلامية المعاصرة في إيران، والتي أقـامت انتخابـات منظمـة كانت منصفـة إلى حـد مـا بمستـوى دول العـالم الثـالث ووفـرت للبـلاد مستـوى من الـديموقـراطية أعـلى مما كـانت عليه أثنـاء حكم الشاه السـابق. إلا أنه في نفس الوقت لا يمكن اعتبار إيران الإسلامية دولة تقـدمية أو تحـررية بـأي مقياس من المقـاييس، فليست هناك ضمـانات للحـريـات الفـرديـة، أو للخـطب الحـرة أو الإجتماعات، وقبل كل ذلك للدين، وليست هناك ضمـانات للمـذاهب الدينيـة الأخرى أو حتى الأقليات الدينية الإيرانية.

ولا تؤدي الأزمـة الحاليـة للنظم الإستبـدادية بـالضرورة إلى ظهـور نـظم حكم ديموقراطية تقدمية، وحتى إذا ظهرت هذه الديموقراطية الجديـدة، فإنها لن تكون آمنة تماماً، فـالبلاد التي دخلتهـا الديمـوقراطيـة حديثـاً في أوروبا الشرقيـة تواجه تحولات كبيرة في إقتصادياتها بينماالديموقراطيات الحديثة في أمريكا اللاتينية تتعثر بسبب ميراث مخيف من سوء التنظيم الإقتصادي السابق. والكثير ممن تبنوا التطور الإقتصادي السريع في شرق آسيا، رغـم تحررهم الإقتصـادي، إلا أنهم لم يقبلوا التحـدي بالنسبـة للتقدميـة والتحرريـة السياسيـة. بـالإضـافـة إلى أن الثورات التقدمية التحررية قد تركت مناطق معينة في العالم دون أن تقـترب منها مثل الشرق الأوسط.

إلا أن كل ذلك لا يدعو إلى التشاؤم رغم الفرضيـة التي يطرحهـا البعض من أن دولاً مثل بيرو والفلبـين قد تـرتد إلى أي نـوع من الديكتـاتوريـات تحت وطأة المشكلات المتفجرة التي تواجههـا، أو المقولـة الأخرى بـأن هناك نـوعاً من الإنتكاسة أو خيبة الأمل في عملية الأخذ بالنظم الديموقراطية، إلا أن كـل ذلك

لا يصرف نظرنا عن نماذج ديموقراطية أكبر وأضخم وأنجح ظهرت عبر تاريخ العالم، فعبر العديد من أنماط الحكم المختلفة التي عرفها التاريخ الإنساني، من الملكيات والارستقراطيات، إلى الحكومات الدينية، إلى الفاشية والديكتاتوريات الشيوعية التي ظهرت في هذا القرن، فمن الواضح أن الشكل الوحيد الذي عاش إلى نهاية القرن العشرين كان هو الديموقراطية التقدمية التحررية.

ويمكن لنا أن نقول الآن إنه ليست هناك أيديولوجية ما يمكن أن تحل محل التحدي الديموقراطي التقدمي، ويصدق هذا على أغلب أجزاء العالم الحديث، فالملكية بأشكالها المتعددة قد اضمحلت على نطاق واسع مع بداية هذا القرن، والفاشية والشيوعية المنافسان الرئيسيان للديموقراطية لم يصدقا في طرحهما السياسي والإقتصادي والإجتماعي، فلو فرضنا أن الإتحاد السوفييتي - أو الدول التابعة له - قد فشل في أن يتبع النظام الديموقراطي، أو أن بيرو والفلبين قد ارتدوا إلى شكل من أشكال النظم الإستبدادية، فإن الديموقراطية على ما يبدو ستخضع إلى حاكم عسكري أو بيروقراطي ممن سيدعون التحدث باسم الشعب الروسي أو شعب بيرو أو الفلبين، وحتى الذين لم يتبنوا الديموقراطية كمنهاج لهم، سوف يتحدثون بلغة الديموقراطية من أجل تبرير إنحرافهم عن نظام عالمي أصبح الآن شبه متفق عليه.

لكن يبدو أنه من الممكن استثناء الإسلام - مبدئياً على الأقل - من هذا الحكم العام حول الإيديولوجيات المنافسة للديموقراطية، فالإسلام يشكل أيديولوجية متجانسة ومنتظمة، مثله في ذلك مثل الديموقراطية والشيوعية، مع دلالته الخاصة في الأخلاق ومذهبه في السياسة والعدالة الإجتماعية، وقد هزم الإسلام في الواقع الديموقراطية الحرة في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي موجهاً تهديداً خطراً للممارسات التحررية حتى في البلاد التي لا تمثل قوة سياسية ذات بال. وقد شهدت نهاية الحرب الباردة في أوروبا تحدياً سافراً للغرب من قبل العراق الذي يشكل الدين الإسلامي عاملاً هاماً في تكوينه الأيديولوجي. وعلى الرغم من الحديث عن جاذبية الإسلام العالمية، إلا أنه تبقى الحقيقة الواضحة والأكيدة وهي أن هذا الدين ليس له أي جاذبية خارج المناطق ذات الثقافة الإسلامية، فقد انتهت أيام الغزوات الثقافية الإسلامية، قد يكسب الإسلام

أحياناً أتباعاً ساخطين على أوضاع معينة، لكن لا رنين له لدى الشباب في برلين أو طوكيو أو موسكو مثلاً. وبينما يوجد حوالى بليون من البشر ذوي ثقافة إسلامية - أي حوالى خمس سكان العالم - إلا أنهم لا يستطيعون تحدي الديموقراطية الحرة الموجودة في بلادهم على المستوى الفكري أو النظري. وفي الواقع، فالواضح أنه بات ممكناً إختراق العالم الإسلامي - على المدى الطويل - بالأفكار التحررية، لأن مثل هذه الأفكار قد جذبت العديد من المسلمين الأقوياء خلال القرن ونصف الماضيين، ويبدو أنه من أسباب إحياء الأصولية الإسلامية التهديد الذي أحست به هذه المجتمعات الإسلامية التقليدية بسبب إختراقها بالقيم والأفكار الغربية التحررية.

إننا نحن الذين نعيش ديموقراطيات ثابتة وطويلة الأجل نواجه اليوم موقفاً غير عادي، فعلى أيام أجدادنا استطاع عدد من الحكماء أن يتنبأوا بمستقبل الإشتراكية التي تلاشت فيها الملكية الخاصة والرأسمالية، أما اليوم فنحن نحمل عبء التخطيط لعالم من المفترض فيه أن يكون أفضل من عالمنا هذا، أو يمكن أن يتحول فجأة إلى أسوأ مما نعيشه الآن حيث تعمل فيه القومية والعرقية والعنصرية والدين على العودة إلى الوراء، وهذا يدعونا إلى التساؤل المنطقي التالي:

هل نحن شهود على انقلاب يحدث في مستقبل الديموقراطية الحرة، أي ببساطة عودة إلى الوراء؟ أم أن هناك نموذجاً طويل المدى للتطور في العمل سيقود كل بلاد العالم بالضرورة في إتجاه هذه الديموقراطية الحرة؟

على أي حال، من الواضح أن الإتجاه الحالي للديموقراطية هو ظاهرة دورية، أن الفرد يحتاج فقط إلى العودة إلى أواخر الستينات وأوائل السبعينات لبرى الولايات المتحدة الأمريكية وهي تواجه أزمة ثقة بالنفس نشأت بسبب حرب فيتنام وفضيحة «ووترجيت»، فالغرب بشكل عام قد تم الزج به في المشاكل والأزمات الاقتصادية نتيجة لإنشاء منظمة «الأوبك» البترولية، وضاعت معظم الديموقراطيات في أمريكا اللاتينية في خضم مجموعة من الإنقلابات العسكرية، بينما الأنظمة غير الديموقراطية أو المعادية للديموقراطية كانت تبدو مزدهرة حول العالم، من الإتحاد السوفييتي وكوبا وفيتنام إلى العربية السعودية

وإيران وجنوب إفريقيا. إذن من الممكن أن نتساءل ما هو الضمان حتى لا يتكرر موقف السبعينات أو حتى يزداد سوءاً، أو يتكرر الموقف الذي حدث في الثلاثينات من الصدام بين أيديولوجيات مختلفة والديموقراطية؟

إن الدراسة الدقيقة للتحولات من الأنظمة الإستبدادية إلى الديموقراطية في السبعينات والثمانينات تظهر أن العوامل السياسية التي لا يمكن التنبؤ بها مثل نوعية القيادة أو اتجاهات الرأي العام تتحكم في العملية الديموقراطية وتؤكد أن كل حالة ستكون فريدة سواء في عملية التحول أو النتائج التي تنجم عنها، إلا أنها أيضاً تظهر أن هناك اتجاهاً عالمياً متزايداً ومنتظماً نحو الديموقراطية، والجدول التالي يؤكد هذا إلا أنه يظهر إيضاً أن أمريكا اللاتينية مثلاً كان بها ديموقراطيات في ١٩٥٥، أكثر مما بها في ١٩٧٥، والعالم كله كان في ١٩٤٠ أقل ديموقراطية مما كان عليه في ١٩١٩، ويعود هذا إلى أن فترات الجيشان الديموقراطي قد قطعتها فواصل وترددات كثيرة مثل النازية والستالينية. إلا أن النسبة المئوية لسكان العالم الذين يعيشون في ظل حكومات ديموقراطية سوف تزيد بشكل واضح إذا ما طبق الإتحاد السوفييتي أو الصين النظام الديموقراطي جزئياً أو كلياً، سواء في هذا الجيل أو حتى في الجيل التالي. وفي الواقع، فإن نمو الديموقراطية الحرة وسيرها جنباً إلى جنب مع التحررية الإقتصادية كان أكثر الظواهر ظهوراً وتميزاً خلال القرون الأربعة الماضية.

وحقيقة الأمر أن الديموقراطيات نادرة نسبياً عبر التاريخ الإنساني، حتى أنه قبل عام ١٧٧٦ لم تكن هناك ديموقراطية واحدة موجودة في أي مكان في العالم، (لا تتماشى معنا هنا ديموقراطية بركليس في أثينا إذ أنها لم تتول حماية الحقوق الفردية)(*)، إلا أن نجاح الديموقراطية وإنتشارها السريع يقترح هنا أن

(*) يعود الكاتب مرة أخرى إلى تجاهل أي مساهمة سياسية فيما قبل النظام الديموقراطي الليبرالي الأمريكي، حتى وإن كان عن غير عمد ربما لعدم ألفته بالديموقراطية الأثينية التي أسهمت في تطور الفكر السياسي الإنساني وضمنت الحقوق الفردية المدنية والسياسية والدينية لمواطنيها كما حددها لورد برايس فيما بعد بالإضافة إلى تحرر إقتصادي واضح. ويمكن للقارىء أن يعود إلى الدراسة القيمة للبروفسور جونز عن الديموقراطية الأثينية.

A.H.M. Jones, Athenian Democracy, Oxford 1957,

(المترجم)

مبادىء الحرية والمساواة التي تقوم عليها ليست حوادث عرضية أو نتاجاً للتحيز والتعصب، بل هي في الواقع اكتشافٍ لطبيعة الإنسان كإنسان يتزايد معدل صدقه وصراحته مع نفسه حتى يصبح مواطناً عالمياً أي تصبح وجهات نظره متماشية مع ما يحدث في العالم حوله.

والسؤال الذي يطرح نفسه أخيراً هنا هو هل يمكن أن يوجد ما نطلق عليه «التاريخ العالمي للبشرية» على أن يأخذ في الاعتبار كل خبرات الشعوب في الأزمنة السابقة، ورغم قدم هذا السؤال إلا أن الأحداث الأخيرة تجبرنا على إثارته من جديد، ومنذ البداية فقد ركزت أغلب المحاولات الجادة لكتابة تاريخ عالمي للبشرية على علامات بارزة فيه، مثل تطور الحريات، فلم يكن التاريخ سلسلة عمياء من الأحداث بل هو «كُل» له معنى تطورت من خلاله الأفكار الإنسانية حول نظام سياسي وإجتماعي عادل.

وإذا كنا قد وصلنا الآن إلى نقطة حيث لا يمكننا أن نتخيل عالماً بديلاً يختلف عن عالمنا، الذي لا يقدم لنا طريقاً واضحاً للوصول إلى مستقبل أفضل، لذا يجب أن نأخذ في الاعتبار إمكانية أن يكون التاريخ نفسه بالمثل قد انتهى.

وفي الجزء الثاني من هذا الكتاب سوف أتناول الإمكانية المنطقية لأن ننبذ تشاؤمنا ونعيد النظر مرة أخرى في كتابة تاريخ عام للجنس البشري.

الديموقراطيات في العالم

الدولة	١٩٧٠	١٩٤٨	١٩٠٠	١٩١٩	١٩٤٠	١٩٧٠	١٩٧٥	١٩٩٠
الولايات المتحدة	×	×	×	×	×	×	×	×
كندا			×	×	×	×	×	×
سويسرا	×	×	×	×	×	×	×	×
بريطانيا العظمى		×	×	×	×	×	×	×
فرنسا	×		×	×		×	×	×
بلجيكا		×	×	×		×	×	×

الدولة	١٩٧٠	١٩٤٨	١٩٠٠	١٩١٩	١٩٤٠	١٩٧٠	١٩٧٥	١٩٩٠
هولندا		×	×	×		×	×	×
الدانمارك			×	×		×	×	×
بيدمونت/ إيطاليا			×	×		×	×	×
إسبانيا								×
البرتغال								×
السويد			×	×	×	×	×	×
النرويج				×		×	×	×
اليونان			×			×		×
النمسا				×		×	×	×
ألمانيا الغربية				×		×	×	×
ألمانيا الشرقية				×				×
بولندا				×				×
تشيكوسلوفاكيا				×				×
المجر								×
بلغاريا								×
رومانيا								×
تركيا						×	×	×
لاتفيا								×
ليتوانيا								×
استونيا				×				×
فنلندا				×	×	×	×	×
ايرلندا					×	×	×	×
استراليا				×	×	×	×	×
نيوزيلاندا				×	×	×	×	×
شيلي			×	×		×		×
الأرجنتين			×	×				×
البرازيل						×		×
أورجواي				×	×	×		×
باراجواي								×
المكسيك					×	×	×	×
كولومبيا				×	×	×	×	×
كوستاريكا				×	×	×	×	×

الـدولـة	١٩٧٠	١٩٤٨	١٩٠٠	١٩١٩	١٩٤٠	١٩٧٠	١٩٧٥	١٩٩٠
بوليفيا						×	×	×
ڤنزويلا						×	×	×
بيرو						×		×
أكوادور						×		×
السلفادور								×
نيكاراجوا							×	×
چامايكا								×
الدومينيكان							×	×
ترينداد						×	×	×
اليابان							×	×
الهند						×	×	×
سيرلانكا							×	×
سنغافورة								×
كوريا الجنوبية								×
تايلاند						×		×
الفلبين								×
موريشيوس							×	×
السنغال								×
بتسوانا								×
ناميبيا								×
غينيا الجديدة						×	×	×
إسرائيل						×		×
لبنان								
المجموع	٣	٥	١٣	٢٥	١٣	٣٦	٣٠	٦١

القسم الثاني

شيخوخة البشرية

الفصل الخامس

فكرة التاريخ العالمي

يختلف التاريخ العالمي للبشرية عن تاريخ العالم، بمعنى أنه ليس موسوعة تضم كل شيء معروف عن البشرية، بل هو محاولة لإيجاد صيغة ذات مغزى للتطور الشامل للمجتمعات البشرية على وجه العموم. وعلى الرغم من أن التقاليد والأصول الفلسفية والتاريخية الغربية قد بدأت في اليونان، إلا أن كتّاب التاريخ اليونان القدامى لم يتعهدوا مثل هذا المشروع، فقد تحدث أفلاطون في «الجمهورية» عن دورة طبيعية معينة لأنواع الحكم، بينما ناقش أرسطو في «السياسة» أسباب الثورات وكيف أن نمطاً من الحكم يعقبه نمط آخر وهكذا، فقد آمن أرسطو بأنه لا يوجد نمط من الحكم يمكن أن يحقق الرضاء الكامل للإنسان، ومن هنا، فإن عدم الرضا يؤدي بالناس إلى استبدال حكم بحكم آخر وهكذا في دائرة لانهاية لها، ولم تحتل الديموقراطية مكانة متميزة في هذا التتابع سواء بالنسبة للخير أو الإستقرار، وفي الواقع، فإن كلا الفيلسوفين قد رأى أن الديموقراطية ربما أفسحت الطريق أمام الطغيان. علاوة على ذلك، فلم يعتقد أرسطو في إستمرارية التاريخ، حيث إن الكوارث الطبيعية كالفيضانات مثلاً أو تحديات معينة لا تقضي فقط على المجتمعات الإنسانية القائمة، بل تقضي أيضاً على كل ذكرى لها، وتجبر الإنسان على أن يبدأ العملية التاريخية مرة ثانية من البداية، وبالتالي ومن وجهة النظر اليونانية لا يصبح التاريخ عالمياً بل دائرياً(*).

---

(١) هذا هو رأي الكاتب الذي ربما اقترب هنا من آراء هيجل وتوينبي وشبنجلر حول التتابع التاريخي ونشوء وتدهور الحضارات أكثر من اقترابه من آراء أرسطو في «السياسة». (المترجم).

وطبقاً للتراث الغربي، فإن أول محاولة لكتابة تاريخ عالمي كانت كتابة مسيحية، فرغم أنه كانت هناك محاولات يونانية ورومانية لكتابة تاريخ العالم المعروف، إلا أن المسيحية كانت أول من قدم مفهوم المساواة بين البشر في نظر الإله، ومن ثم وحدت شعوب العالم في هذا الإتجاه، إن مؤرخاً مسيحياً مثل سانت أوغسطين (القديس أوغسطين) لم يهتم مثلاً بالتواريخ الخاصة باليونانيين أو اليهود، إنما ما كان يعنيه هو الإنسان كإنسان، فهو الحدث الذي تتبلور فيه إرادة الله على الأرض، فليست كل القوميات إلا تفرعات من الإنسانية عامة، ومصيرها يتحدد في إطار الخطة التي وضعها الله للبشرية. علاوة على ذلك، فقد قدمت المسيحية مفهومها للتاريخ الذي يبدأ بخلق الله للإنسان وينتهي بيوم الدينونة، وهي النقطة التي عندها تتوقف الأرض عن الوجود وبالتالي تتوقف كل الأحداث التي تقع على الأرض. وطبقاً للفكر المسيحي عن التاريخ فإن «نهاية التاريخ» تكون بالتالي واردة في أي كتابة عالمية للتاريخ لأنها تهتم بالإنسان من البداية وحتى النهاية، فالحوادث الخاصة في التاريخ يمكن لها أن تصبح ذات معنى بإرتباطها بغاية أو هدف أكبر يحقق إنجازه بالضرورة نهاية العملية التاريخية، فالغاية النهائية للإنسان هي جعل كل الحوادث الخاصة قابلة للفهم والإدراك.

لقد قدمت حركة إحياء الإهتمام بالقدماء والتي حدثت في عصر النهضة أفقاً تاريخياً للفكر الإنساني، وهو ما كان يفتقر إليه القدماء أنفسهم، كما أن الفكرة القائلة بأن الإنسان المعاصر الذي يعيش على إنجازات القدماء إنما هو يعيش «شيخوخة البشرية»، هي فكرة اقترحها كتاب كثيرون في هذه الفترة بما فيهم «باسكال».

ومن أولى المحاولات الهامة لكتابة تفسيرات للتاريخ العالمي تلك التي تم تعهدها مع تأسيس المنهج العلمي في البحث في القرن السادس عشر، وهو المنهج الذي ارتبط بجاليليو وبيكون وديكارت، والذي افترض إمكانية المعرفة ومن ثم تفوق الطبيعة التي كانت بدورها خاضعة لمجموعة من القوانين المتجانسة والعامة. وقد كانت معرفة هذه القوانين معرفة تراكمية وبالتالي يمكن للأجيال المتتابعة أن تتجنب أخطاء الأجيال الأولى، وقد لخص «بيرنارد دي

فونتين» في عام ١٦٨٨ هذا المفهوم في الكلمات التالية:

«إن العقل جيد الصقل هو الذي يحتوي كل عقول القرون السابقة، فهو ليس إلا عقل فردي يتطور ويحسن من نفسه على مر الزمن، ويبدو أن هذا الإنسان موضع البحث لن تكون له شيخوخة، فهو سيظل قادراً على فعل الأشياء التي تناسب شبابه، كما سيظل قادراً على فعل الأشياء التي تناسب عنفوانه، وهذا يعني أن هذا الإنسان لن يتحلل، ولن تكون هناك نهاية لنمو وتطوير الحكمة الإنسانية».

فالتقدم كما فسره «دي فونتين» كان أساساً في مجال المعرفة الإنسانية، لكنه لم يقدم نظرية ما على مستوى التقدم الإجتماعي أو السياسي.

أما التصور الحديث للتقدم الإجتماعي فقد ارتبط بميكيافيللي لأنه هو الذي حرر السياسة من القيود الأخلاقية التي وضعتها الفلسفة الكلاسيكية. أما النظريات الأخرى فقد تقدمت بفضل كتاب عصر التنوير مثل «ڤولتير»، وعالم الإقتصاد «تورجوت»، وكاتب السير «كوندورسيه»، الذي ضمن كتابه «تقدم العقل البشري» تاريخاً عاماً للإنسان له مراحل عشر، آخر فترة منها كانت تتميز بتكافؤ الفرص والحرية والعقلانية والديموقراطية، وشأنه شأن «دي فونتين» لم يفترض «كوندورسيه» حداً لإمكانية تحقيق الكمال البشري، مشيراً إلى المرحلة الحادية عشر للتاريخ غير المعروف للإنسان في الوقت الحالي. وكانت أهم الجهود التي مثلت المثالية الألمانية عند كتابة التاريخ العالمي، هي فكرة اقترحها الفيلسوف العظيم «ايمانويل كانت» في مقال له عام ١٧٨٤ تحت عنوان: «فكرة عن التاريخ العام من منطلق التأليف»، ورغم أن هذا العمل يقع في ستة عشر صفحة فقط، إلا أنه أشار إلى كل الجهود التي بذلت من أجل كتابة تاريخ عالمي،وكان «كانت» في هذا المقال مدركاً تماماً «أن هذا المنهاج الأبله لكل ما يتعلق بالبشرية»، لم يؤد إلى كشف أي نموذج خاص على سطحه، فالتاريخ الإنساني بدا مأساةوقسوة متصلتان. إلا أن أهم ما قام به كان هوفكرته حول ما إذا كانت للتاريخ الإنساني حركة منتظمة مثلما يبدو فوضوياً، وذلك من منطلق أن الفرد يكشف عن تطور بطيء وتقدمي على مدار فترة طويلة من

الزمان، ويصدق هذا بصفة خاصة على العقل الإنساني. فعلى سبيل المثال، لا يوجد من يتوقع اكتشاف جميع قواعد الرياضيات، لكن الصفة الكمية للمعرفة الرياضية سمحت لكل جيل من الأجيال ببناء نظريات جديدة على أكتاف النظريات التي جاءت بها الأجيال السابقة.

لقد رأى «كانت» أن التاريخ فقد تكون له نقطة نهاية، بمعنى الغرض النهائي الذي يتمثل في قدرات الإنسان الحالية والتي تجعل من التاريخ كلاً مفهوماً. ونقطة النهاية هذه في التاريخ كانت هي «إدراك الحرية البشرية»، «فأي مجتمع تكون فيه الحرية تحت رقابة قوانينه الخارجية، يرتبط في أعلى درجاته بقوة لا تقاوم، بمعنى أن هذه القوة عبارة عن دستور مدني عادل تماماً، وهو من أضخم المشاكل التي تفرضها الطبيعة على الجنس البشري».

إن تحقيق مثل هذا الدستورالمدني العادل عبر العالم كله لربما كان هو المقياس الذي يمكن للمرء أن يفهم عن طريقه التقدم في التاريخ. كذلك، فإن تحقيق مثل هذا الدستور يمكن يقدم معياراً يستطيع به المرء أن يحاول فصل الظواهر الجوهرية في التطور التاريخي، عن الكم الكبير من الوقائع التي تؤلف المادة الخام للتاريخ.

والسؤال الذي يجب أن يجيب عليه التاريخ العالمي الآن هو ما إذا كان هناك ما يجعلنا نتوقع تقدماً بشرياً عاماً في إتجاه الحكومات ذات النظام الجمهوري - إذا أخذنا في الحسبان كل المجتمعات عبر الأزمنة المختلفة- (أي ما نعرفه اليوم ونفهمه كديموقراطية حرة).

وقد أجمل «كانت» فيَ إطار عام الآلية (الميكانيزم) التي تحرك البشر من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى من العقلانية التي تمثلها المؤسسات التحررية، وهذه الآلية - في رأيه - ليست هي العقل بل العكس، أي التنافر الأناني الذي تخلقه مقدرة الإنسان الإجتماعية على ألا يكون إجتماعياً، والتي تؤدي بالبشر إلى ترك الحرب التي يشنها الكل ضد الكل والإلتحام في مجتمعات معدنية تشجع العلوم والفنون حتى يمكن أن تظل هذه المجتمعات متنافسة مع بعضها.

إنها على وجه الدقة المنافسة الإنسانية ورغبة الإنسان في أن يحكم، هي

التي كانت منبع النشاط الإجتماعي والتي تؤكد تحقيق القدرات «التي لم تولد في راعي الغنم في أركاديا».

إن مقال «كانت» لا يؤلف في حد ذاته تاريخاً عالمياً، وحيث أنه قد كتب هذا المقال وهو في الستين من عمره، فقد أوضحت فكرته مدى الحاجة إلى «كبلر» جديد، أو «نيوتن» جديد يستطيع أن يفسر القوانين العامة للتطور التاريخي الإنساني.

وقد أشار «كانت» إلى أن العبقري الذي يغامر بالقيام بكتابة مثل هذا التاريخ العالمي لا بد وأن يكون مؤهلاً من ناحية كفيلسوف حتى يستطيع أن يتفهم ما كان هاماً ومؤثراً في الشئون الإنسانية، ومن ناحية أخرى لا بد وأن يكون مؤهلاً أيضاً كمؤرخ حتى يستطيع أن يستوعب تاريخ كل العصور وكل الشعوب في كُلٍ واحد له معنى ومغزى، وحتى يستطيع أن يتابع «تأثير التاريخ اليوناني على بناء وإساءة بناء الدولة الرومانية التي ابتلعت اليونان، ثم تأثير الامبراطورية الرومانية على البرابرة الذين قاموا بدورهم بالقضاء عليها، وهكذا حتى عصرنا الحالي، وإذا أضاف المرء مشاهد من التاريخ القومي للأمم المستنيرة، فسوف يكتشف تقدماً منتظماً في دستور دولنا، التي ربما سوف تتكفل بنقل كل هذا إلى بقية دول العالم».

لقد كانت القصة واحدة دائماً. . . دمار متتابع للحضارات، لكن كل مرة كانت كل حضارة تحتفظ بشيء ما من التي سبقتها، ومن ثم تمهد الطريق نحو مستوى أسمى من الحياة. وينتهي «كانت» إلى أن مهمة كتابة التاريخ أمر أكبر من قدراته، لكن هذه المهمة إذا نُفذت بنجاح فسوف تسهم في تحقيق الحكومة الجمهورية العامة، عن طريق إعطاء الإنسان فكرة واضحة عن مستقبله.

إن مشروع «كانت» في كتابة تاريخ عالمي، كتابة فلسفية جادة قائمة على إتقان تاريخي إمبريقي (تجريبي)، هذا المشروع تُرك لخليفته «جورج فلهلم فريدريك هيجل» حتى يستكمله في الجيل الذي جاء بعد وفاة «كانت». ولم يكن لهيجل سمعة طيبة في العالم الأنجلو ـ ساكسوني، حيث اتهم بأنه مدافع قوى عن حكومة بروسيا، وهي رائدة الشمولية في القرن العشرين، وأسوأ أشكال

الحكومات كما رآها الإنجليز. وقد أعمى هذا التحيز ضد هيجل الناس عن أهميته كواحد من الفلاسفة المحدثين. وسواء اعترفنا بماندين به له أم لا، فإننا بلا شك مدينون لهيجل بأغلب الجوانب الأساسية في وعينا في الوقت الحاضر.

وجدير بالملاحظة أيضاً الأطر التي أكمل من خلالها «هيجل» مشروع «كانت» عن كتابة تاريخ عالمي، والتي حملت كل خصائص واقتراحات «كانت» سواء من حيث الشكل أو المضمون. فقد حدد «هيجل» شأنه في ذلك شأن «كانت» مشروعه بأنه كتابة للتاريخ العالمي الذي يقدم عرضاً للوعي الإنساني الجماعي في عملية صياغة المعرفة. لقد سعى «هيجل» إلى تفسير «الخير» الذي تنطوي عليه معظم دول وحضارات التاريخ، وأسباب تدمير هذه الحضارات، و«نواة التنوير» التي تخلفت عن كل هذه الحضارات، ومن ثم مهدت الطريق نحومستويات أعلى من التطور البشري.

وكما كانت عند «كانت» فكرة «قدرة الإنسان الإجتماعية على ألا يكون إجتماعياً»، فقد رأي «هيجل» أن تقدم التاريخ لا ينشأ من التطور المضطرد للعقل، بل هو ينشأ من خلال التداخل الأعمى للإنفعالات التي أدّت بالإنسان إلى الصراع والثورة والحرب (وهو ما اشتهر عنده باسم خداع العقل)، فالتاريخ يتقدم من خلال عملية صراع مستمر بين مذاهب الفكر والسياسة المتعارضة والمليئة بالتناقضات الداخلية، ثم تحل محلها مذاهب أقل تناقضاً وأكثر سمواً تعطى دفعة للوصول إلى تناقضات جديدة ومختلفة وهكذا (وهو ما يسميه بالجدل الصاعد).

لقد كان «هيجل» أول الفلاسفة الأوروبيين الذين تناولوا بصورة جدية «النواريخ القومية للشعوب الأخرى»، خارج أوروبا مثل شعوب الهند والصين. ويرى «كانت» أن هناك نقطة نهاية لعملية التاريخ والتي هي تحقيق الحرية على الأرض: «إن تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي نحو الحرية»، فالتاريخ العالمي يمكن أن يفسر كنمو للتطور في الحرية بين البشر، وقد لخص «هيجل» هذا في قوله: «لقد اعتقدت الأمم الشرقية أن هناك أمة واحدة فقط هي الحرة، بينما أعتقد اليونان والرومان أن هناك بعض الأمم الحرة، أما نحن في الغرب فنعتقد أن جميع البشر قد ولدوا أحراراً».

وبالنسبة لهيجل، فإن الحرية البشرية قد تجسدت في الدولة الدستورية الحديثة، أو ما قد أطلقنا عليه سابقاً الديموقراطية الحرة. إن التاريخ العالمي للبشرية لم يكن إلا تقدم الإنسان نحو العقلانية الكاملة، ونحو الإدراك والوعي الذاتي للطريقة التي تعبر بها العقلانية عن ذاتها في حكومة حرة.

وكثيراً ما اتهم «هيجل» بعبادة سلطة الدولة وبكونه عدواً للتحررية والديموقراطية، ويكفي أن نقول هنا إن «هيجل» كان فيلسوف الحرية، الذي شهد العملية التاريخية التي وصلت إلى قمتها في تحقيق الحرية بشكل مجسد في المؤسسات السياسية والإجتماعية. ويمكن أن يفهم «هيجل» على أنه مدافع عن المجتمع المدني أكثر من كونه بطلاً للدولة، أي الفيلسوف الذي برر الاحتفاظ بجزء كبير من النشاط الإقتصادي والسياسي مستقلاً عن سيطرة الدولة. وكانت هذه هي النقطة التي ارتكز عليها «ماركس» في هجومه على «هيجل» بوصفه مدافعاً عن البرجوازية.

وحول جدل «هيجل» كان هناك قدر كبير من الغموض والخلط، وقد بدأ هذا الخلط مع «فردريك انجلز» الذي اعتقد أن الجدل كان «منهاجاً» يمكن إستعماله دون التقيد بمحتوى المذهب الذي دعا إليه «هيجل»، كما أكد آخرون أن الجدل كان عنصراً ميتافيزيقياً عند «هيجل» يسمح له بأن يستنبط كل التاريخ الإنساني من أوليات أو مبادىء منطقية أولى، مستقلة عن المعطيات والحقائق التجريبية ومعرفة الحوادث التاريخية الحقيقية. وهذه النظرة عن «الجدل» لا سند لها، والقراءة في الأعمال التاريخية لهيجل تكشف أن الأحداث التاريخية بالإضافة إلى الأحداث العارضة تلعب دوراً كبيراً في هذه الأعمال. والجدل عند «هيجل» قريب الشبه من الجدل عند أفلاطون، في محاوراته التي كان سقراط فيها هو المحاور الأول، حيث يدور حديث بين اثنين في موضوع ما مثل «طبيعة الخير» أو «معنى العدالة»، ومثل هذه المناقشات يتم حسمها على أساس مبدأ التناقض، أي أن الطرف الأقل تناقضاً مع نفسه هو الذي يكسب المناقشة، وإذا اتضح أن الطرفين المشتركين في الحوار متناقضين تناقضاً ذاتياً، عندئذ ينشأ موقف ثالث خالٍ من التناقضات التي انطوى عليها حديث الطرفين الأولين، لكن هذا

الموقف الثالث قد يحمل هو ذاته تناقضاته الداخلية، وفي هذه الحالة يظهر حوار آخر وحل آخر وهكذا.

وبالنسبة لهيجل فالجدل ليس فقط على مستوى المناقشات الفلسفية، بل يحدث الجدل أيضاً بين المجتمعات، أو كما يقول علماء الإجتماع المعاصرون يحدث بين المذاهب الإجتماعية ـ ذات التناقضات الداخلية الكبيرة، وتنجح فيه مجتمعات أخرى في التغلب على هذه التناقضات. وهكذا، فقد انهارت الإمبراطورية الرومانية ـ في رأي هيجل ـ لأنها أقامت مبدأ المساواة العامة بين كل البشر، دون الإعتراف بحقوقهم وكرامتهم الإنسانية، وهو ما يمكن أن يوجد فقط في التقاليد اليهودية ـ المسيحية، والتي تأسست على أساس المساواة العامة للإنسان على قاعدة من حريته الأخلاقية. وبالمقابل، فقد كان العالم المسيحي بدوره خاضعاً لتناقضات أخرى، والمثال الكلاسيكي لهذا التناقض كان المدينة في العصور الوسطى والتي احتضنت بداخلها التجار الذين شكلوا نواة النظام الرأسمالي في العصور الوسطى، إلا أن تأثيرهم الإقتصادي المتفوق قد واجه أخيراً اللاعقلانية في القيود الأخلاقية على الإنتاجية الإقتصادية، ومن ثم فقد قضوا على نفس المدينة التي أعطتهم شهادة ميلادهم.

وقد ذهب «هيجل» إلى أن الوعي الإنساني يتحدد بالظروف الإجتماعية والثقافية للبيئة المحيطة بالإنسان، «إن الفكر القديم سواء كان فكراً لأناس عاديين أو فلاسفة وعلماء كبار، لم يكن صادقاً بصفة مطلقة أو بصفة موضوعية»، لكنه نسبي بالنظر إلى الأفق التاريخي أو الثقافي الذي يعيش فيه الشخص.

ولذلك فيجب أن ينظر إلى التاريخ على أنه ليس مجرد تتابع لحضارات مختلفة أو مستويات مادية من الإنجاز، بل أيضاً تتابع لصور الوعي المختلفة. والوعي هو الأسلوب الذي يفكر به البشر حول مسائل جوهرية خاصة بالحق والباطل، والأنشطة التي يجدونها مرضية ومقنعة، ومعتقداتهم عن الآلهة، وحتى الطريقة التي يتصورون بها العالم، هذا الوعي قد تغير تغيراً أساسياً عبر الزمان.

ولما كان هذا المنظور وما سبقه من وجهات نظر تحمل في داخلها تناقضاتها

الـذاتية، فقـد نتج عن ذلـك أن الأغلبية العـظمى منها كـانت خاطئـة، أو هي صور من «الوعي المـزيف»، ووفقاً لهيجـل، فإن الـديانـات الكبرى في العـالم لم تكن صادقة في ذاتهـا، بل كـانت أيديـولوجيـات نشأت من الحـاجات التـاريخية الخاصة بالبشر الذين آمنوا بها، والمسيحية على وجه الخصوص نشأت عن ظاهرة الرق، وكانت دعوتها إلى المساواة تخدم مصالح العبيد في محاولة تحريرهم.

إن الطبيعة الراديكالية للـذهب التـاريخي عند «هيجـل» يصعب إدراكها اليـوم لأنها أصبحت جـزءاً من منـظورنـا الفكـري، فنحن نفـترض أن هنـاك منـظورتاريخي يجعلنـا نشـارك في التحيـز العـام ضـد أسـاليب أو طـرق التفكـير القديمة، فخضوع المرأة مثلاً لثقافة وتفكير الذكور قـد يكون صحيحـاً «بالنسبـة لوقتها» وربما أنه قد جعل المرأة سعيدة، إلا أنه لم يعد مقبولاً ويشكل صـورة من «الوعي الزائف»، مثال آخر يتضمن موقف واحد من السود الذي ينكر تماماً أن الشخص الأبيض يمكن أن يفهم مـاذا يعني أن يكون أسـود، لأنه رغم أن وعي السـود والبيض ليس بالضرورة منفصـلاً عن التاريـخ، إلا أنه قـد ينفصـل عن طريق مجالات الثقافة والخبرة التي نشأ عليها كل منهما.

إن الراديكالية في المذهب التـاريخي عند «هيجـل» تتضح في مفهـومه عن الإنسان، فكل الفلاسفة الذين كتبوا قبل «هيجل» اعتقـدوا أن هناك مـا يسمى «الطبيعة الإنسانية» أي مجموعة من السـمات والإنفعالات والـرغبات والقـدرات والفضـائل ومـا إلى ذلك، والتي تميـز الإنسان كـإنسان، وبينـما يمكن أن يختلف البشر الفرادي إختلافاً واضحاً، فـإن الطبيعـة الأساسيـة للإنسـان لا تتغير عـبر الـزمن، سواء كـان فلاحـاً صينيـاً أو عضـواً في إتحـاد تجـاري أوروبي حـديث. وتتبلور هذه النظرة الفلسفيـة في مقولـة تكررت كثيـراً حتى أصبحت «كليشيهاً» معـروفاً يقـول: «إن الطبيعـة الإنسانيـة لا تتغير أبـداً»، إلا أن هذه المقـولة قـد تستخدم غالباً للدلالة على إحدى الخصـائص الإنسانيـة الجذابـة في تناولهـا مثل الطمع والنهم والوحشية وغيرها. وعلى العكس من ذلك فلم ينكـر «هيجل» أن للإنسان جانبه الطبيعي وما ينشـأ عنه من حـاجات للجسم مثـل الطعـام والنوم وغيره، إلا أنه اعتقد أن الإنسان فيما يخص أهم خصائصه كان غـير محدد، ومن ثم كان حراً في خلق طبيعته الخاصة به.

وهكذا، فإن طبيعة الرغبات الإنسانية ـ في رأي هيجل ـ لم تكون موجودة طوال الوقت، لكنها تتغير بتغير الفترات والثقافات عبر التاريخ. ومثالاً على ذلك، ساكن أمريكا أو فرنسا أو اليابان المعاصرة الذي يبدد جزءاً كبيراً من طاقاته في السعي وراء الأشياء ومتابعتها، مثل نمط معين من السيارات أو الأحذية الرياضية وما شابه ذلك من اختيار الجار الصالح أو المدرسة أو الوظيفة، ومعظم هذه الموضوعات الخاصة بالرغبة لم تكن موجودة، ومن ثم لم تكن الرغبة فيها موجودة في الأزمنة السابقة، وربما لا تكون حتى ضمن رغبات المواطن المقيم في الوقت الحالي في دولة من دول العالم الثالث، لأن المواطن في مثل هذه الدول يقضي أغلب وقته باحثاً عن الحاجات الأساسية مثل الأمن والغذاء.

إن طرق الاستهلاك الحالية وعلم التسويق يشيران إلى الرغبات التي خلقها الإنسان بنفسه والتي ستفسح الطريق أمام رغبات أخرى في المستقبل، فرغباتنا الحالية ترتبط ارتباطاً شرطياً بمكانتنا في المجتمع والذي هو بدوره نتاج لإكتمال ماضينا التاريخي، وتنوع الرغبات هو أحد جوانب «الطبيعة الإنسانية» التي تغيرت عبر الزمن. ولذلك، فإن التاريخ العالمي عند «هيجل» يعطينا فكرة عن تقدم المعرفة والمؤسسات وأيضاً عن الطبيعة المتغيرة للإنسان نفسه، لإن الطبيعة الإنسانية ليست لها طبيعة ثابتة، لا لتكون بل لتصبح شيئاً آخر غير ما كان ذات يوم.

لقد اختلف «هيجل» عن «فونتين» وعن كثير من المؤرخين الراديكاليين الذين جاءوا من بعده، فقد اعتقد أن العملية التاريخية لن تستمر لزمن غير محدد، بل إنها سوف تأتي إلى نهايتها مع تحقيق المجتمعات الحرة في العالم، وبمعنى آخر، أنه سوف تكون هناك نهاية للتاريخ. إلا أن هذا لا يعني نهاية الأحداث التي تنشأ من الميلاد والموت والتفاعلات الإجتماعية للبشر أو عدم ظهور بعض العظماء الجدد، فقد حدد «هيجل» التاريخ بأنه تقدم الإنسان نحو مستويات أعلى من العقلانية والحرية، ولهذه العملية بالضرورة نقطة نهاية منطقية عندما يتحقق الوعي الذاتي المطلق. وهذا الوعي الذاتي في اعتقاد «هيجل» كان متضمناً في مذهبه الفلسفي تماماً، مثلما كانت الحرية الإنسانية متضمنة في الدولة

الحرة الحديثة التي نشأت في أوروبا بعد الثورة الفرنسية، وفي أمريكا الشمالية بعد الثورة الأمريكية.

وعندما أعلن «هيجل» أن التاريخ قد انتهى بعد معركة «چينا Jena» عام ١٨٠٦، لم يدع بأن الدول الحرة قد انتصرت في كل مكان العالم، إنما كان ما قاله هو، ان مبادىء الحرية والمساواة التي تحدد الدولة الحديثة قد تم اكتشافها واكتملت في الدول الأكثر تقدماً، وأنه لا توجد مبادىء بديلة للتنظيم الإجتماعي والسياسي تسمو على التحررية، وبمعنى آخر كانت المجتمعات الحرة خالية من «التناقضات» التي ميزت الصور الأولى للتنظيم الإجتماعي، ومن ثم تضع نهاية للجدل التاريخي.

وقد تعرض «هيجل» للهجوم من قبل كاتب كبير آخر في القرن التاسع عشر ألا وهو «كارل ماركس»، ورغم ذلك فقد وافق «ماركس» على أجزاء كثيرة من المذهب الهيجلي لخدمة نظرياته الخاصة، فقبل «ماركس» تصور «هيجل» بأن المجتمع الإنساني قد تطور عبر العصور من التراكيب الإجتماعية البدائية إلى تراكيب أكثر تعقداً وتطوراً، كما وافق «ماركس» أيضاً على أن العملية التاريخية هي عملية جدلية في الأساس، بمعنى أن الصور الأولى للتنظيم السياسي والإجتماعي كانت تشتمل على «تناقضات داخلية» أصبحت بمرور الوقت تناقضات واضحة أدّت إلى سقوط هذه التنظيمات السياسية والإجتماعية واستبدالها بشيء آخر.

لقد شارك «ماركس» «هيجل» اعتقاده في إمكانية وجود نهاية للتاريخ، أي أنه تنبأ بالصورة النهائية للمجتمع الخال من التناقضات والذي سيكون في تحقيقه نهاية للعملية التاريخية. إلا أن «ماركس» اختلف مع «هيجل» حول أي نوع من المجتمعات هي التي سينتهي عندها التاريخ، فقد آمن «ماركس» أن الدولة الحرة قد فشلت في حل تناقض جوهري واضح، هو صراع الطبقات، أي الصراع بين البرجوازية وطبقة البروليتاريا، وبالتالي فقد قلب «ماركس» المذهب التاريخي لهيجل ضده، فذهب إلى أن الدولة الحرة لم تمثل عالمية الحرية، بل هي مجرد تجسيد لإنتصار الحرية بالنسبة للطبقة البرجوازية. وبينما اعتقد

«هيجل» أن التغريب (أي انقسام الإنسان ضد نفسه وبالتالي فقدانه السيطرة على قدره) كان قد تم حله حلاً مناسباً عند نهاية التاريخ من خلال الإعتراف الفلسفي بالحرية الممكنة في الدولة الحرة، فمن ناحية أخرى لاحظ «ماركس» أن الإنسان في المجتمعات الحرة يظل مغترباً عن نفسه، لأن رأس المال ـ وهو من خلق الإنسان ـ يتحول إلى سيد للإنسان ويتحكم فيه.

أما بيروقراطية الدولة الحرة والتي أطلق عليها «هيجل» «الطبقة العالمية» لأنها تمثل مصالح الشعب كله، فهي بالنسبة لماركس تمثل فقط المصالح الخاصة داخل المجتمع المدني، أي مصالح الرأسماليين الذين يسيطرون على هذا المجتمع.

ولم يحقق «هيجل» الفيلسوف ـ حسب رأي ماركس ـ «الوعي الذاتي المطلق»، بل كان هو نفسه نتاجاً لعصره، مدافعاً عن البرجوازية. إن نهاية التاريخ عند «ماركس» تأتي فقط مع إنتصار «الطبقة العالمية» الحقيقية، وهي طبقة البروليتاريا، وبالتالي تحقيق مدنية شيوعية عالمية فاضلة تضع حداً للصراع الطبقي إلى الأبد.

إن النقد الذي وجهه «ماركس» إلى «هيجل» والمجتمع الحر أصبح شائعاً ومألوفاً جداً حتى أنه لا يحتمل التكرار هنا، لكن الفشل الذريع الذي منيت به الماركسية كأساس للمجتمعات العالمية الحقيقية ـ بعد ١٤٠ سنة من البيان الشيوعي ـ يثير التساؤل حول عالمية التاريخ عند «هيجل» وهل كانت نبوءته فعلاً صحيحة حول نهاية التاريخ.

هذا التساؤل تبناه في منتصف هذا القرن «ألكسدر كوچيف» الفيلسوف الفرنسي ـ الروسي الذي ألقى مجموعة مؤثرة من المحاضرات في مدرسة باريس العملية للدراسات العليا في الثلاثينات من هذا القرن. وإذا كان «ماركس» هو أعظم مفسر لهيجل في القرن التاسع عشر، فإن «كوچيف» كان أعظم مفسر لهيجل في القرن العشرين، وشأنه شأن «ماركس» لم يشعر «كوچيف» أنه ملتزم فقط بشرح وتفسير فكر «هيجل»، بل استخدمه أيضاً بشكل خلّاق ليبني فهمه الخاص للمعاصرة، ويقدم لنا «ريموند آرون» نبذة عن تألق وأصالة «كوچيف»:

«لقد فتن كوچيف جمهوراً من صفوة المفكرين الذين يميلون إلى الشك أو النقد. لماذا؟ إن قدرته وخاصيته الجدلية هي السبب في ذلك. . . إن فن الحديث عنده كان مرتبطاً بشخصيته وموضوعيته.
كان الموضوع هو تاريخ العالم وعلم الظواهر عند هيجل، والموضوع الثاني منهما كان يلقي الضوء على الموضوع الأول، فكل شيء له معنى.
وحتى هؤلاء الذين كانوا يتشككون في كل شيء لم يستطيعوا مقاومة هذا الساحر، إن فهمه للزمن والأحداث دليل كافٍ على ذلك».

وفي جوهر تعاليم «كوچيف» كان هناك تأكيد على أن «هيجل» كان على حق، وأن تاريخ العالم قد إنتهى في ١٨٠٦ كما سبق القول. وبسبب نبرة السخرية في أعمال «كوچيف» فمن الصعب استشفاف مقصده الحقيقي، إلا أن اعتقاده واضح فيما يخص مبادىء الحرية والمساواة التي انبثقت عن الثورة الفرنسية، والتي رأى «كوچيف» أنها تبلورت فيما أسماه «الدولة العالمية المتجانسة» والتي تمثل نقطة النهاية في التطور الإيديولوجي للإنسان والذي سيكون مستحيلاً التقدم بعده أكثر من ذلك. كان «كوچيف» يعلم بطبيعة الحال أنه قد نشبت حروب دموية كثيرة وثورات أكثر في السنوات التالية لعام ١٨٠٦ ولكنه كان يعتبرها «إعادة تخطيط للولايات». بمعنى آخر، أن الشيوعية عند «كوچيف» لم تمثل مرحلة أعلى من الديموقراطية الحرة، ولكنها جزء من نفس المرحلة التاريخية التي ستسهم في النهاية في نشر الحرية والمساواة في كل أجزاء العالم. ورغم أن الثورة البلشفية والثورة الصينية تبدوان كحدثين صارخين في ذلك الوقت، إلا أن أثرهما سينحصر فقط في نشر المبادىء التي سبق وأن وضعت بالفعل، وهي مبادىء الحرية والمساواة لشعوب مقهورة ومتأخرة، وسوف يجبر تلك الدول في العالم المتقدم والتي تعيش في ظل هذه المبادىء بالفعل على ترسيخها وجعلها أكثر إكتمالاً.

ويستطيع المرء أن يستشف لمحات سريعة عن تألق «كوچيف» وغرابته من خلال الفقرة التالية المقتبسة عنه:

«لقد لاحظت ما كان يحدث من حولي وينعكس على ما قد حدث في

العالم منذ معركة «چينا»، وفهمت أن «هيجل» كان على حق في أن هذه المعركة قد أنهت التاريخ، فعن طريق هذه المعركة بلغت البشرية غايتها وهدفها، أي النهاية، نهاية التطور التاريخي للإنسان. إن ما حدث منذ ذلك الوقت لم يكن سوى امتداداً لمساحة القوة الثورية التي تبلورت في فرنسا على يد «نابليون ـ روبسبير». ومن المنطلق التاريخي، فإن الحربين العالميتين بما جلبتا من ثورات صغرى أو كبرى، كان لهما فقط أثر في وضع الحضارات المتأخرة للولايات العالمية على نفس الخط مع أكثر المواقع الأوروبية التاريخية تقدماً. وإذا كانت عملية تجميع السوڤييت في روسيا، وشيوعية الصين شيء مختلف عن عملية الديموقراطية في ألمانيا (على طريقة هتلر)، أو حصول «توجو» على استقلالها مثلاً، فهي تبدو هكذا فقط لأن عملية تحويل «بونابرتيه ـ روبسبير» إلى السوڤييت والصين هي التي تجبر أوروبا بعد «نابليون» على الاستعجال في استبعاد العديد من نتائج المفارقات الزمنية وإعادتها إلى ماضيها فيما قبل الثورة».

إن الإحتواء الكامل لمبادىء الثورة الفرنسية تبلور عند «كوچيف» في دول أوروبا الغربية بعد الحرب، أي تلك الديموقراطيات التي حققت درجة عالية من الوفرة المادية والإستقرار السياسي لأنها مجتمعات لا توجد بها تناقضات أساسية، وحيث أنها قد تحقق لها الإشباع الذاتي فلم تعد لها أهداف سياسية كبرى تدخل في صراع ما من أجلها، وقد استطاعت هذه الدول أن تحقق لنفسها هذا النشاط الإقتصادي بمفردها. وفي أواخر حياته تخلى «كوچيف» عن التدريس ليعمل موظفاً رسمياً في هذا المجتمع الأوروبي الجديد ـ كما رآه ـ معتقداً أن نهاية التاريخ لا تعني فقط نهاية الصراعات والنزاعات السياسية وإنما تعني أيضاً نهاية للفلسفة. وهكذا تحول المجتمع الأوروبي إلى مؤسسة تليق بنهاية التاريخ.

وبعد المحاولات التي قدمتها أعمال «هيجل» و«ماركس» في كتابة التواريخ العالمية، جاءت محاولات أخرى أقل تأثيراً، فقد شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر عدداً من النظريات المتفائلة نسبياً حول التطور الإجتماعي، مثل النظريات الوضعية التي قدمها «أوجست كونت» وعالم الإجتماع «هربرت سبنسر»، وقد رأى الأخير أن التطور الإجتماعي هو جزء من عملية كبرى للتطور

البيولوجي والذي يخضع لقوانين مشابهة لتلك القوانين التي تقول مثلاً «البقاء للأفضل».

كما شهد القرن العشرين أيضاً محاولات عديدة لكتابة تواريخ عالمية مثل كتاب «تدهور الغرب» لمؤلفه «أزوالد شبنجلر»، وكتاب «دراسة للتاريخ» لكاتبه «أرنولد توينبي» والذي استلهمه من الكتاب الأول. ويقسم كل من «شبنجلر» و«توينبي» التاريخ إلى تواريخ شعوب مختلفة، فالأول يقسمه إلى ثقافات بينما الثاني يقسمه إلى مجتمعات يخضع كل منها لصيغة معينة من قوانين التطور والإنحدار، وقد كسر بذلك التقليد الذي بدأ مع المؤرخين المسيحيين، ووصل إلى ذروته عند «هيجل» وماركس» بكتابة «تاريخ البشرية الموحد والتقدمي». لقد عاد «شبنجلر» و«توينبي» إلى التواريخ الدورية للشعوب والتي كانت تميز كتابة التاريخ اليوناني والروماني. ورغم إنتشار هذين العملين إلا أنهما يعانيان من نقص عضوي إذ يرسمان توافقاً بين المجتمع والبنية البيولوجية. واشتهر «شبنجلر» بسبب تشاؤمه المفرط، ويبدو أنه قد أثر على بعض رجال الدولة مثل «هنري كيسنجر»، لكن أياً من الكاتبين لم يصل إلى درجة الجدية التي كان عليها أسلافهم الألمان.

أما أحدث كتابة للتاريخ العالمي في القرن العشرين فلم تكن عملاً فردياً خاصاً، وإنما هو جهد جماعي لمجموعة من علماء الإجتماع ـ معظمهم من الأمريكان ـ الذين كتبوا بعد الحرب العالمية الثانية تحت عنوان عام هو «نظرية التحديث».

في مقدمة الطبعة الإنجليزية لكتاب «رأس المال» ذهب «كارل ماركس» إلى أن: «الدولة الأكثر تطوراً في الصناعة تكشف للدول الأقل تطوراً عن صورة مستقبلها». وكانت هذه المقولة هي بداية «نظرية التحديث»، فإعتماداً على عمل «ماركس» وأعمال علماء الإجتماع أمثال «فيبر» و«دوركايم» ذهبت نظرية التحديث إلى أن التطور الصناعي قد اتبع نمطاً متماسكاً من النمو، وسوف يسفر بالتالي عن صيغة معينة للتراكيب الإجتماعية والسياسية عبر دول مختلفة وثقافات مختلفة.

وعن طريق دراسة دول مثل بريطانيا أو الولايات المتحدة الأمريكية،

وهي من أوائل الدول الصناعية الديموقراطية يستطيع المرء اكتشاف نمطاً تطورياً عاماً ظهر في كل هذه الدول. ورغم أن «ماكس فيبر» قد تبنى وجهة النظر المتشائمة فيما يخص العقلانية المتزايدة وعلمانية التقدم التاريخي للبشرية، فقد أعطت «نظرية التحديث» لأفكاره صبغة تفاؤلية أو لربما أمكننا القول إنها أعطت هذه الأفكار «مسحة أمريكية».

وبينما احتدم الخلاف بين أصحاب «نظرية التحديث» حول كيفية سير التطور التاريخي وهل يسير في خط واحد أم هناك مداخل بديلة للتحديث، إلا أن أحداً لم يشك في أن التاريخ كان يتجه نحو نهايته وأن الديموقراطية الحرة للأمم الصناعية المتقدمة تقع عند هذه النهاية. وقد عمل أصحاب هذه النظرية بحماس شديد في الخمسينات والستينات من هذا القرن لتوظيف علمهم الجديد في مساعدة الدول حديثة الإستقلال في العالم الثالث على التطور الإقتصادي والسياسي للوصول بها إلى مرحلة نهاية التاريخ.

إلا أن «نظرية التحديث» سقطت مؤخراً ضحية لإتهام يقول بأنها «نظرية عرقية»، فهي قد رفعت خبرات التطور في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية إلى مستوى الحقيقة العالمية، ونتيجة للتجانس الغربي سياسياً وثقافياً فقد أصبح هذا التطور يمثل نموذجاً حياً وملزماً لبقية دول العالم. وقد كان هذا النقد لنظرية التحديث أكثر عمقاً من محاولة إيجاد مداخل أخرى للتحديث غير تلك التي سارت عليها بلاد مثل بريطانيا وأمريكا، وإنما تجاوز هذا إلى البحث في مفهوم التحديث نفسه، وبصفة خاصة فيما إذا كانت كل الأمم تريد حقاً أن تتبنى مبادىء الديموقراطية الحرة الغربية، وفيما إذا لم تكن هناك نقطة بداية ونقطة نهاية ثقافية متعادلة.

لقد قضى إتهام «نظرية التحديث» بأنها «نظرية عرقية» عليها، وشارك علماء الاجتماع الذين صاغوا هذه النظرية في القضاء عليها عندما اعلنوا بأن ليس لديهم أسس علمية أو تجريبية ليحددوا بناء عليها قيم الديموقراطية الحرة، ويمكن القول هنا بأن التشاؤمية التاريخية التي تولدت في القرن العشرين كان من الطبيعي أن تنبذ معظم المحاولات لكتابة التاريخ. العالمي، كما أن استخدام

«ماركس» للتاريخ قد اعطى هذه الكلمة صبغة يسارية في عيون الكثيرين، ومن هنا يصبح القول بأن التاريخ له مغزي تقدمي قولاً غريباً على التيارات الفكـرية الرئيسية المعاصرة، وإذا تحدثنا عن التاريخ مثل «هيجل» فلربما اصبحنـا مدعـاة للسخرية والتهكم من قبل بعض المفكرين الـذين اعتقدوا انهم قـد فهموا هـذا العالم بكل تعقيداته ومآسيه.

الفصل السادس

آلية الرغبة

لنعد إلى الوراء، إلى البداية، إلى السؤال التالي دون لجوء إلى النظريات التاريخية الأولى: هل التاريخ موجه؟ وهل هناك ما يبرر الاعتقاد في أنه سيكون هناك تطور عام في اتجاه الديموقراطية الحرة؟

لنبحث أولاً في مسألة توجه التاريخ، ونترك جانباً لبعض الوقت مسألة ما إذا كان التوجه يدلل على التقدم، فهل تدخل كل المجتمعات أو معظمها ضمن توجه معين؟ أم هل تتبع تواريخها مساراً دائرياً، أم هو مجرد مسار عشوائي؟

وإذا كان المسار الذي تتبعه مجتمعات ما مساراً عشوائياً، فمن الممكن إذن أن تعيد البشرية ببساطة أي ممارسة سياسية أو اجتماعية حدثت في الماضي، فقد يعود نظام الرق مثلاً، أو قد يعود الأوروبيون إلى تتويج أنفسهم امراء وأباطرة، كما يمكن أن تفقد المرأة الأمريكية حقها في التصويت في الانتخابات.

لكن التاريخ الموجه على العكس من ذلك، فهو يؤكد على أنه لا توجد صورة من صور التنظيم الاجتماعي يمكن أن تتكرر عن طريق نفس المجتمع (رغم أن مجتمعات مختلفة وفي مراحل مختلفة من التطور يمكن بطبيعة الحال أن تكرر نمطاً ثورياً مشابهاً).

لكن إذا كان التاريخ لا يعيد نفسه، فلا بد أن هناك آلية مستمرة وموحدة، أو مجموعة من العلل التاريخية الأولى التي تملي التطور في اتجاه واحد، وتحفظ إلى حد ما ذكر الفترات الأولى في الحاضر. إن النمط الدائري أو العشوائي للتاريخ لا يستبعد إمكانية التغير الاجتماعي والقواعد المحددة في التطور، لكن لا يتطلب مصدراً واحداً للعملية التاريخية، ولا بد أن هذه الأنماط الدائرية أو العشوائية للتاريخ قد احتوت أيضاً مظاهر التحلل والتدهور في التاريخ، والتي ضاع عن طريقها الوعي بالإنجازات الأولى، لأن بدون إمكانية النسيان التاريخي الكامل فإن كل دورة تالية سوف تقوم على خبرات

وتجارب الدورات السابقة.

وفي إطار فهمنا للآلية التي تعطي التاريخ توجهه، علينا أن نستمد مدخلنا من «فونتين» و«بيكون»، ونجعل المعرفة مفتاحاً للتوجه التاريخي بصفة خاصة، وتلك المعرفة عن العالم من حولنا نستطيع الحصول عليها عن طريق العلم، لأننا إذا نظرنا حولنا نظرة فاحصة في مجال المحاولات الاجتماعية والإنسانية لوجدنا أن الشيء الوحيد المتاح لنا لفهم ما حولنا هو العلم الطبيعي الحديث.

إلا أن نفس المقولة لا تصدق على أنشطة مثل الرسم أو الشعر أو الموسيقى أو العمارة، فمن الواضح أن «روشنبرج» لن يتفوق على «مايكل أنجلو»، أو أن «سكونبرج» يبز «باخ»، لمجرد أنهما قد عاشا في القرن العشرين، وعندنا مثلاً «شكسبير» و«البارثنون» اليوناني اللذان يمثلان نوعاً من الكمال في الأدب والفن لا معنى للحديث عن تفوق ما يتجاوزهم.

ومن ناحية أخرى، فإن العلم الطبيعي يتطور بشكل تراكمي، فهناك «حقائق» معينة حول الطبيعة قد خفيت عن «إسحق نيوتن» مثلاً، إلا أنها لا تخفى عن أي طالب لا زال في بداية دراسته للطبيعة أو الفيزياء، لمجرد أن هذا الطالب أو الطالبة قد ولد بعد «إسحق نيوتن» بزمن. والطبيعة لا تعود بصفة دورية إلى نفس حالة الجهل التي كانت عليها، ولا تخضع نتائج العلم الطبيعي الحديث للنزوات البشرية. فالبشر أحرار في متابعة أفرع معينة من العلم أكثر من غيرها، ويمكن لهم أن يطبقوا النتائج كما يريدون، لكن لا الديكتاتوريون ولا البرلمانيون يستطيعون أن يتدخلوا لإلغاء قوانين الطبيعة.

لقد تراكمت المعرفة العلمية لفترة طويلة، وكان لها أثر في تشكيل الصفة الجوهرية للمجتمعات الإنسانية، فالمجتمعات التي عرفت الزراعة مثلاً اختلفت تماماً عن تلك التي لم تتعد معرفتها الأدوات الحجرية أو أدوات الصيد. لكن التغير الكيفي في علاقة المعرفة العلمية بالعملية التاريخية مع ظهور العلم الطبيعي الحديث، أي مع اكتشاف المنهج العلمي على يد علماء أمثال «ديكارت» و«بيكون» و«سبينوزا» في القرنين السادس عشر والسابع عشر، إن

إمكانية السيطرة على الطبيعة التي بدأها العلم الطبيعي الحديث لم تكن صفة عالمية لكل المجتمعات، بل تم ابتكارها عند نقطة معينة في التاريخ على يد بعض الأوروبيين، ومع ذلك فمتى تم ابتكار المنهج العلمي فإنه قد أصبح ملكاً للإنسان العاقل، ويمكن لأي شخص أن يستعمله بغض النظر عن الإختلافات في الثقافة أو الجنسية.

لقد خلق اكتشاف المنهج العلمي تقسيماً جوهرياً وليس دوريا للتاريخ، كما أن الإنتشار والكشوف المستمرة للعلوم الطبيعية قد قدمت آلية موجهة من أجل شرح جوانب عديدة من التطور التاريخي.

وأول الجوانب التي أسفر عنها تقدم العلوم الطبيعية وما افرزه من تغيرات تاريخية كان المنافسة العسكرية، فرماح قبائل «الزولو» مثلاً لا تستطيع أن تنافس البنادق البريطانية، ولا يهم هنا مدى شجاعة الأفراد المقاتلين. لقد كانت سيادة العلم هي السبب المباشر في أن أوروبا استطاعت غزو ما يسمى الآن بالعالم الثالث في القرنين الثامن والتاسع عشر، وإعادة نقل هذا العلم عن أوروبا يسمح الآن لدول العالم الثالث هذه أن تكسب بعضاً من سيادتها في القرن العشرين. إن إمكانية نشوب الحروب هي دفعة قوية لتصبح المجتمعات أكثر عقلانية، فأي دولة تأمل في الحفاظ على حكمها الذاتي السياسي تجد نفسها مضطرة إلى تبني التكنولوجيا الخاصة بأعدائها ومنافسيها. والأكثر من ذلك فإن تهديد الحرب يجبر الدول على إعادةبناء نظمها الإجتماعية، ويدفع بها إلى الإنتاج واستخدام التكنولوجيا. وعلى سبيل المثال فإن الدول يجب أن تكون ذات حجم معين حتى يمكن لها الدخول في منافسة مع جيرانها، وهو ما من شأنه أن يخلق دوافع قوية من أجل وحدة وطنية حتى تتخلق دولة مركزية قوية لها سلطة التنظيم، ولا بد لهذه الدولة خلال محاولتها أن تحطم صوراً مختلفة من الروابط الإقليمية والدينية وروابط القرابة التي تعترض طريق الوحدة الوطنية، ولا بد لهذه الدولة من أن ترفع المستويات التعليمية حتى تظهر طبقة متعلمة قادرة على التعامل مع التكنولوجيا، ولا بد لها أن تكون على صلة ودراية بالتطورات التي تحدث خارج حدودها، ومع ظهور الجيوش الكبيرة أثناء الحروب النابليونية، فقد انفتح الباب أمام الطبقات الفقيرة - إنْ كانت لديها القدرة -

للتغير الكلي. وكل هذه التطورات كان يمكن أن تحدث بسبب دواقع أخرى - كالاقتصاد مثلاً - إلا أن الحرب ربما أظهرت الحاجة إلى تحديث اجتماعي بطريقة حادة واضحة، كما كانت هي الاختبار حول مدى نجاح هذا التحديث.

وهناك أمثلة تاريخية عديدة لما يُسمى «بالتحديثات الدفاعية»، والتي تجد الدول نفسها فيها مضطرة إلى الإصلاح نتيجة للتهديد العسكري، فالممالك المركزية الكبرى في القرنين السادس والسابع عشر، مثل مملكة لويس الثالث عشر في فرنسا، وفيليب الثاني في أسبانيا، كانت تسعى إلى تأكيد سلطتها على حدودها على نطاق واسع، وكانت النتيجة أن هذه الممالك قد عاشت ثلاث سنوات فقط في حالة سلام خلال القرن السابع عشر.

وكانت المتطلبات الاقتصادية العديدة من أجل إعداد الجيوش هي الدافع الرئيسي للحكومات المركزية لتحطيم قوة المؤسسات الإقطاعية والإقليمية، وخلق ما نعرفه الآن على أنه تراكيب دولة حديثة. إن ظهور الاستبدادية الملكية بدوره كان له أثر كبير على المجتمع الفرنسي مثلاً، عن طريق تخفيض مزايا الارستقراطية، وفتح الطريق أمام جماعات اجتماعية جديدة سوف يصبح لها التأثير الحاسم أثناء الثورة الفرنسية.

وقد حدثت عملية مشابهة في كل من الإمبراطورية العثمانية واليابان. فالحملة التي قام بها الجيش الفرنسي بقيادة «نابليون» على مصر عام ١٧٩٨ سببت صدمة قوية للمجتمع المصري وأدت إلى إصلاحات كبرى في العسكرية المصرية تحت قيادة الباشا العثماني «محمد علي». وأصبح هذا الجيش الجديد الذي تم تدريبه بمساعدة أوروبية ناجحاً جداً لدرجة أن تحدي السيطرة العثمانية على أجزاء كثيرة من منطقة الشرق الأوسط، ودفع هذا النجاح بالسلطان العثماني «محمد الثاني» إلى التعهد بالقيام بإصلاحات تساوي ضعف الإصلاحات التي حدثت في البلاد الأوروبية في القرنين السابقين، فقضى على نظام الإقطاع القديم عن طريق «مذبحة الإنكشارية» عام ١٨٢٦، وافتتح عدداً من المدارس العلمانية، كما زاد من سلطة البيروقراطية العثمانية المركزية.

وبالمثل فإن تفوق مدافع البحرية التابعة للكوماندور «بيري» كانت عاملاً

حاسماً في إقناع محاربي «الدايمايوس» في اليابان بأن لا اختيار أمامهم إلا فتح بلادهم وقبول تحدي المنافسة الأجنبية (هذا رغم حدوث بعض المقاومة البسيطة مثل سجن واحد من المتخصصين في المدفعية في أواخر الخمسينات من القرن التاسع عشر ويدعى «تاكشياشوهان» لأنه دعا إلى اقتباس التكنولوجيا العسكرية الغربية).

وتحت شعار «دولة غنية وجيش قوي»، قامت القيادة الجديدة في اليابان باستبدال المدارس القديمة بنظام تعليم إجباري تقوم الدولة بإدارته، وتحت نفس الشعار قامت نفس القيادة بتجنيد عدد كبير من الفلاحين ودربتهم ووضعتهم مكان مقاتلي «الساموراي» التقليديين، كما وضعت هذه القيادة نظاماً وطنياً للضرائب وللبنوك والعملات وغيره.

إن التحول الكلي الذي حدث في المجتمع الياباني وإعادة مركزية الدولة اليابانية كان قد صاحبه إحساس عام بأن على اليابان أن تستوعب تكنولوجيا الغرب حتى لا تفقد استقلالها الوطني في مواجهة حركة الاستعمار الأوروبية كما فعلت الصين.

وفي حالات أخرى كانت الهزيمة المنكرة في الحرب هي الدافع إلى اقتباس أو تبني إصلاحات اجتماعية عقلانية، فإصلاحات «فوم شتين» و«سكارنهورست» و«جنيزناو» في بروسيا كانت بدافع الاعتراف بأن نابليون كان قادراً على هزيمة بروسيا في «جينا ـ أورستاد» بسهولة بسبب تخلفها وتغربها التام عن المجتمع الدولي من حولها. وقد كانت الإصلاحات العسكرية مثل التجنيد الإجباري العام في بروسيا مرتبطة بالقوانين النابليونية، مما أكد نظرية «هيجل» حول بداية «التحديث» في ألمانيا.

أما «روسيا» فهي مثال آخر على الدولة التي تمت فيها عملية التحديث والإصلاح على مدى الثلاثمائة وخمسين عاماً الماضية، انطلاقاً من طموحات وأعمال عسكرية.

وتعود عملية «التحديث» هذه إلى جهود قيصر روسيا العظيم «بطرس الأكبر» من أجل تحويل روسيا إلى مملكة أوروبية حديثة، كما أدت هزيمة روسيا

في حرب «الكريميان» إلى إصلاحات «الإسكندر الثاني» بما في ذلك إلغاء عبود الأرض، بينما هزيمتها في الحرب «الروسية ـ اليابانية» جعل من الممكن القيام بإصلاحات ليبرالية قام بها «ستوليبين»، أدت فيها بعد إلى التطور والنمو الاقتصادي في الفترة من ١٩٠٥ إلى ١٩١٤.

ولعل أحدث مثال على «التحديث الدفاعي» هو المرحلة الأولى من برنامج الإصلاح الذي وضعه «ميخائيل جورباتشوف» وعرف باسم «البروسترويكا». ويتضح من خطب «جورباتشوف» وأقوال كبار المسؤولين السوفيت الآخرين، أن أحد الأسباب الرئيسية في أنهم تعهدوا بإصلاحات أساسية في الاقتصاد السوفيتي، هو إدراكهم أن الاتحاد السوفيتي بدون هذه الإصلاحات يسير نحو مشكلات اقتصادية وعسكرية خطيرة إذا ما تخطى عتبة القرن الواحد والعشرين.

وعلى وجه الخصوص نجد أن «مبادرة الدفاع الاستراتيجي» التي قام بها «ريجان» فرضت تحدياً قوياً، لأنها هددت بتوقف جيل كامل من الأسلحة النووية السوفيتية، وحولت المنافسة بين القطبين إلى مجالات أخرى مثل الميكرو الكترونيات، والتكنولوجيا الحديثة الأخرى التي يواجه الاتحاد السوفيتي مصاعب كبيرة فيها. لقد اقتنع القادة السوفيت بما فيهم عدد كبير من العسكريين أن النظام الاقتصادي الفاشل الذي خلفه «بريجينيف» لن يستطيع الوقوف أمام «مبادرة الدفاع الاستراتيجي» التي أطلقتها أمريكا.

فالحرب والمنافسة العسكرية إذن هي عامل للتوحيد بين الشعوب، فكما أن الحروب قد تؤدي إلى هلاك بعض الدول، فهي أيضاً تجبر هذه الدول على تقبل الحضارة التكنولوجية الحديثة وقبول التراكيب الاجتماعية التي تدعم ذلك. إن العلوم الطبيعية الحديثة تفرض نفسها على الإنسان سواء تقبل أم لا، فمعظم الدول ليس لديها خيار رفض العقلية التكنولوجية الحديثة إذا ما أرادت أن تحافظ على حكمها الذاتي الوطني. قد يمكن تجنب التكنولوجيا الحديثة لفترة ما، لكن ذلك لن يستمر طويلاً، فمثلاً «العلم» الإسلامي لم يكن قادراً على إنتاج الطائرات المقاتلة (F4) والدبابات المطلوبة للدفاع عن إيران في عهد «الخوميني»

ضد أطماع جيران لها مثل العراق، هذا رغم أن إيران الإسلامية كانت تستطيع غزو العقلية الغربية التي تنتج مثل هذه الأسلحة، لأنها كانت تستطيع شراء هذه الأسلحة بالدخل الذي تكسبه من مصادرها البترولية. ولكل هذا فالدليل واضح على صدق ملاحظة «كانت» في أن التغير التاريخي يأتي كنتيجة «لقدرة الإنسان الاجتماعية على ألا يكون اجتماعياً»، إن الصراع أكثر من التعاون والارتباط هو الذي يحفز البشر على العيش في مجتمعات، ثم يسهم في تطوير هذه المجتمعات إلى أعلى وأعلى.

أما الجانب الثاني الذي تستطيع العلوم الطبيعية الحديثة أن تقدم من خلاله تغيراً تاريخياً موجهاً، فهو الغزو المستمر للطبيعة بغرض إشباع الرغبات الانسانية، وهو ما نطلق عليه نحن «التطور الاقتصادي». فالتصنيع ليس مجرد تطبيق مكثف للتكنولوجيا على عملية الصناعة مع استحداث آلات جديدة، بل هو أيضاً تطبيق للعقل الإنساني على مشكلة التنظيم الاجتماعي وخلق تقسيم مقبول للعمل. وهذه الاستخدامات المتوازية للعقل بالنسبة لاستحداث آلات جديدة وتنظيم عملية الإنتاج قد نجحت بشكل فاق كل توقعات أنصار المنهج العلمي الأوائل.

ففي أوروبا الغربية أزداد الدخل بالنسبة لرأس المال أكثر من عشرة أضعاف منذ منتصف القرن الثامن عشر وحتى الآن، بادئاً من قاعدة كانت وقتها أعلى من أي قاعدة تحاول دول العالم الثالث أن تبدأ منها في الوقت الحاضر. لقد أسفر النمو الإقتصادي عن تحولات اجتماعية في كل المجتمعات التي طبقته بغض النظر عن تركيبتها الاجتماعية السابقة.

وتحدد العلوم الطبيعية الحديثة إتجاهات التطور الاقتصادي عن طريق وضع آفاق أو مجالات متغيرة ومستمرة للإحتمالات الإنتاجية، والاتجاه الذي تظهر فيه هذه الآفاق التكنولوجية وثيقة الصلة جداً بتطور التنظيم العقلي المتزايد للعمل.

على سبيل المثال فإن التحسينات والتطورات التكنولوجية في الإتصالات والنقل - بناء الطرق وتطور السفن والموانىء والسكك الحديدية وما شابه ذلك -

قد سمحت بإمكانية التوسع في حجم الأسواق والذي بدوره يسهم في تحقيق اقتصاديات متوازنة عن طريق عقلانية العمل.

فالأعمال المتخصصة والتي كانت تبدو غير نافعة ولا مربحة عندما كان نشاط أي مصنع يقتصر على قرية أو اثنتين من القرى المحلية، تصبح فجأة ذات قيمة عالية عندما يبدأ المصنع في أن يبيع لشعب بأسره، أو حتى يتجاوز هذا إلى سوق عالمية أكثر اتساعاً. إن الإنتاجية المتزايدة التي نتجت عن هذه التغيرات تسهم في توسيع السوق الداخلي وتخلق مطالب جديدة من أجل المزيد من تقسيم العمل.

إن متطلبات التنظيم العقلي للعمل يملي بعض التغيرات المتسقة وواسعة النطاق في التركيب الاجتماعي، ويجب أن تكون المجتمعات الصناعية مجتمعات حضرية في المقام الأول، لأن في المدينة فقط يستطيع الفرد أن يحصل على الإمدادات الملائمة لعمل الماهر المطلوب من أجل إدارة صناعات حديثة، ولأن المدن تتسع للمزيد من الخدمات التي تحتاجها المشروعات الكبرى المتخصصة. لقد انهارت التفرقة العنصرية في جنوب إفريقيا لأنها اعتقدت أنها قادرة على الاحتفاظ بالأعمال الصناعية - التي يقوم بها السود - في الريف.

ففيما يخص أسواق العمل التي تؤدي وظائف فعالة، يجب أن يكون العمل متغيراً ومتحركاً، حيث أن العمال لا يمكن أن يظلوا مرتبطين بوظيفة معينة أو بمجموعة علاقات إجتماعية ثابتة، بل ينبغي أن يصبحوا أحراراً في التنقل وفي تعلم وظائف جديدة وتكنولوجيا جديدة، وأن يكون في مقدورهم أن يبيعوا عملهم وخبراتهم لمن يدفع أكثر، ولهذا الوضع أثر قوي في تحديد أشكال الجماعات التقليدية مثل القَبائل والعشائر والطوائف الدينية وما إلى ذلك. وقد تكون الطوائف الدينية في بعض جوانبها أكثر إرضاءً للإنسان حتى يتقبل العيش فيها، إلا أن عدم تنظيمها وفقاً لمبادىء الكفاية الإقتصادية يجعلها مضطرة لأن تفسح المجال لغيرها من الأشكال.

أما ما يحل محل هذه الجماعات والطوائف فهو الصورة البيروقراطية الحديثة للتنظيم، ويقبل العمال في هذه التنظيمات على أساس من قدراتهم وتدريبهم،

وليس نتيجة لروابط أسرية أو أوضاع إجتماعية، ويُقاس أداؤهم وفقاً للقواعد العامة الموضوعة. فالبيروقراطيات الحديثة تضع التنظيم المقبول للعمل في شكل مؤسسة، عن طريق أخذ وظائف مركبة وتقسيمها إلى سلسلة من الوظائف الأكثر بساطة، والتي يمكن أن يُؤدي الكثير منها على سبيل الروتين.

إن التنظيم البيروقراطي العقلاني لهو مؤهل على المدى البعيد للإنتشار في كافة أوجه حياة أي مجتمع صناعي، بصرف النظر عما إذا كان التنظيم موضع النقاش هيئة حكومية أو إتحاد عمال أو إتحاداً تعاونياً أو حزباً سياسياً، أو صحفاً أو جامعة أو إتحاداً مهنياً.

في القرن التاسع عشر كان أربعة من كل خمسة أمريكيين يقومون بعملية الإستخدام الذاتي، ومن ثم لم يكن هناك أي تنظيم بيروقراطي، الآن على العكس واحد من كل عشرة يتبنى هذا النمط من العمل.

هذه الثورة غير المخطط لها، فرضت نفسها على كل البلاد الصناعية بصرف النظر عما إذا كانت هذه البلاد رأسمالية أم إشتراكية، ورغم كل الإختلافات الدينية والثقافية للمجتمعات قبل الصناعية. ولا يعني هذا أن التطور الصناعي يدلل بالضرورة على بيروقراطيات ذات حجم متزايد أو إتحادات صناعية عملاقة، فالبيروقراطيات العملاقة تصبح أقل تأثيراً ومن ثم فهي أقل فاعلية من العدد الكبير من المنظمات الصغرى. كذلك ليست هناك حاجة إلى وجود بعض الصناعات الحديثة أو تركيزها في المدن الكبيرة، ورغم ذلك، فإن هذه الوحدات الصغرى لا تزال بحاجة إلى أن تنظم وفقاً للمبادىء المقبولة، ولا تزال بحاجة إلى دعم من المجتمع الحضري.

إن التنظيم العقلاني للعمل لا يجب إعتباره ظاهرة منفصلة في جوهرها عن الابتكار التكنولوجي، ذلك لأن كلاهما من جوانب معقولية الحياة الإقتصادية، الأول في مجال التنظيم الإجتماعي، والآخر في مجال إنتاج الآلة. لقد اعتقد «كارل ماركس» أن إنتاجية رأس المال الحديث كانت تقوم أساساً على إنتاج الآلة (أي التطبيق التكنولوجي) أكثر من تقسيم العمل الذي كان يأمل في أن يلغى بمرور الوقت.

وسوف تسمح التكنولوجيا بإلغاء الفوارق بين المدينة والقرية، بين بارونات البترول ومستثمري البنوك ذوي الأعناق الغليظة وبين أي جامع قمامة، وسوف تخلق مجتمعاً يستطيع فيه المرء القيام بصيد الحيوانات في الصباح، صيد السمك بعد الظهر، ثم رعي الماشية في المساء، وبعد تناوله لعشائه يستطيع أن يمارس النقد الأدبي.

إلا أنه بمراقبة كل ما حدث عبر تاريخ التطور الإقتصادي العالمي يبدو أن لا شيء من ذلك سيتحقق، فسوف يظل التنظيم المعقول للعمل أساسياً للإنتاج الإقتصادي الحديث. إن المحاولات التي بذلتها الأنظمة الشيوعية من أجل إلغاء تقسيم العمل ووضع نهاية لعبودية التخصص قد أدّت إلى طغيان أكثر وحشية من مصانع مانشستر التي أدانها «ماركس». وقد حاول «ماو» جاهداً إلغاء الفوارق بين المدينة والقرية، وبين العمل الذهني والعمل البدني في نقاط عديدة في الخمسينات وأثناء الثورة الثقافية بعد ذلك بعشر سنوات.

كل هذه المحاولات أدت إلى معاناة إنسانية غير معقولة خففت منها محاولة «خمير روج» Khmer Rouge في دمج المدينة والقرية في كمبوديا بعد ١٩٧٥ .

وعندما بدأت الثورة الصناعية لم يكن تنظيم العمل ولا البيروقراطيات شيئاً جديداً، لكن الجديد كان هو عملهما من خلال العقلانية وفقاً لمبادىء الكفاية الإقتصادية، فالحاجة إلى العقلانية هي التي تفرض التجانس أو التطابق على التطور الإجتماعي في المجتمعات الصناعية. وفي المجتمعات قبل الصناعية ربما أسهمت التقاليد أو الديانة السائدة في ترسيخ فكرة مؤداها أن حياة المقاتل الارستقراطي مثلاً هي أسمى من حياة تاجر المدينة، وقد يحدد رجل الدين «السعر العادل» لسلعة معينة، لكن المجتمع الذي يعيش بهذه القواعد لن يخصص موارده بشكل يحقق الكفاية الإقتصادية، ومن ثم لن يتطور إقتصادياً بسرعة المجتمع الذي يعيش وفقاً لقواعد عقلانية.

ومن أجل شرح القوة المنظمة لتقسيم العمل، دعنا نبحث في أثرها على العلاقات الإجتماعية في حالات معينة، فمثلاً عندما انتصر الجنرال «فرانكو» على القوى الجمهورية في الحرب الأهلية الإسبانية، كانت إسبانيا بلداً زراعياً في

المقام الأول، حيث كانت القاعدة الإجتماعية تقوم على الشخصيات البارزة من ملاك الأراضي الزراعية في الريف والذين كان بإستطاعتهم تحريك مجموعات من مؤيديهم من القرويين على أساس من التقاليد والولاء الشخصي. وسواء كانت «المافيا» تعمل خارج «نيوجرسي» أو «بالرمو» فهي تدين في ترابطها إلى أنواع مشابهة من الروابط الشخصية والعائلية، مثلما يفعل سادة الحرب المحليون الذين يستمرون في السيطرة على السياسة الريفية في دول العالم الثالث مثل السلفادور والفلبين. لقد قدم التطور الإقتصادي في إسبانيا في الخمسينات والستينات من هذا القرن علاقات سوق جديدة داخل الريف، ومن ثم أحدث ثورة إجتماعية غير مخططة حطمت هذه العلاقات التقليدية بين صاحب العمل والعميل. فقد تحولت أعداد كبيرة من الفلاحين إلى المدن التي حرمت بالتالي الشخصيات البارزة من مؤيديها، وهؤلاء البارزين أنفسهم كانوا ضمن المنتجين الزراعيين الذين تم توجيههم إلى الخارج نحو أسواق وطنية ودولية، أما المزارعون الذين بقوا في الأرض فقد تحولوا إلى مستخدمين بعقود يبيعون عملهم لمن يدفع. كما أن ضغط العقلانية الإقتصادية يفسر أيضاً السبب في أن «المافيا» توجد في جنوب إيطاليا المتخلف نسبياً عن الشمال المتقدم صناعياً.

بحثنا في هذا الفصل موضوع: هل التاريخ موجه؟ وقمنا بذلك بصورة ساذجة متعمدة، طالما أن هناك عدد كبير جداً من المتشائمين بيننا من الذين ينكرون أن التاريخ يظهر أي توجه من أي نوع، وقمنا بإختيار العلم الطبيعي الحديث كآلية ممكنة للتغير التاريخي الموجه، لأنه هو النشاط الوحيد واسع النطاق والمتزايد ومن ثم يصبح موجهاً. إن الإنتشار التقدمي للعلوم الطبيعية الحديثة يسمح للمرء أن يفهم كثيراً من التفاصيل الخاصة بالتطور التاريخي، مثلاً لماذا كان الناس يتنقلون بالعربة التي تجرها الخيول والسكك الحديدية قبل أن يستخدموا السيارة والطائرة؟ أو لماذا تكون المجتمعات المتأخرة أكثر تحضراً من المجتمعات الأولى؟ أو لماذا حلت الأحزاب السياسية الحديثة وإتحادات العمال وغيرها محل القبيلة والعشيرة كمحور أساسي لولاء الجماعة في المجتمعات الصناعية؟

وبينما يمكن أن يفسر العلم الطبيعي الحديث الظواهر الإجتماعية بسهولة

بالغة، إلا أن هناك بعض الظواهر لا يمكن لهذا العلم تفسيرها إلا بصعوبة كبيرة (كصورة الحكومة التي يختارها مجتمع معين)، وعلاوة على ذلك، فرغم أن العلوم الطبيعية الحديثة يمكن اعتبارها منظمة للتغير التاريخي الموجه، إلا أنه لا يجب أخذها على أنها العلة القصوى للتغير. ويطرح السؤال التالي نفسه: لماذا بالتحديد العلوم الطبيعية الحديثة؟!!!

فبينما المنطق الداخلي للعلم يمكن أن يشرح السبب في إنتشاره على هذا النحو، فإن العلم نفسه لا يخبرنا عن السبب في أن الناس يسعون وراء العلم. إن العلم كظاهرة إجتماعية ينتشر ليس لمجرد أن الناس أكثر فضولاً فيما يتعلق بالعالم، بل لأن العلم يسمح لهم بتحقيق رغبتهم في الأمن، وكسب لا حدود له من الخبرات المادية، والهيئات الحديثة لا تستمد عناصر البحث والتطور من مجرد حب المعرفة، بل من أجل المال.

إن الرغبة في النمو الإقتصادي تبدو وكأنها سمة عالية لكل المجتمعات في العصر الحاضر، ولكن إذا كان الإنسان ليس مجرد حيوان إقتصادي فإننا نتوقع أن يكون التفسير الذي قدمناه غير كافٍ، وهو ما سنعود إليه بعد قليل.

ونحن لا نتبنى أية تقييمات أخلاقية أو سلوكية فيما يخص توجه التاريخ الذي نستدل عليه من العلوم الطبيعية الحديثة، ويجب التسليم بأن ظواهر مثل تقسيم العمل والنمو في العملية البيروقراطية لهي مهمة بشكل أساسي في دلالالتها على السعادة الإنسانية، مثلما ذهب «آدم سميث» و«ماركس» و«ماكس ڤير» و«دوركايم»، وعلماء إجتماع آخرون أشاروا إلى أنها سمات أساسية في الحياة الحديثة. إننا لسنا مضطرين في الوقت الحالي للإعتقاد في أن قدرة العلم الحديث على زيادة الإنتاجية الإقتصادية تجعل الناس أكثر أخلاقاً وسعادة، أو حتى أفضل حالاً مما كانوا عليه من قبل.

وبالنسبة لنقطة البداية في تحليلنا فإننا نريد إثبات أن هناك أسباباً وجيهة للإعتقاد بأن التاريخ الذي قُدم كنتيجة لإنتشار العلوم الطبيعية الحديثة يتحرك في إتجاه واحد متجانس، وأن نتمعن أكثر في النتائج المترتبة على هذا.

وإذا كان اكتشاف العلم الطبيعي الحديث قد قدم لنا تاريخاً موجهاً،

فالسؤال الطبيعي الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يمكن ألا يكون مبتكراً، وهل يمكن أن يتوقف المنهج العلمي عن السيطرة على حياتنا، وهل من الممكن أن تعود المجتمعات الصناعية إلى شكلها القديم في مرحلة ما قبل التطور والتحديث والعلم؟ وبإختصار فالسؤال هو: هل توجه التاريخ يمكن أن يكون له أكثر من شكل؟

الفصل السابع

البرابرة لن يحطموا الأبواب

في فيلم للمخرج الأسترالي «جورج ميللر» بعنوان «مقاتل على الطريق» نجد أن حضارتنا الحالية القائمة على البترول قد انهارت نتيجة لحرب سرية وضاع العلم، ويصور المخرج أبطال قصته يحاولون سرقة الجازولين والطلقات كل من الآخر لأن كل ما كانت قدمته التكنولوجيا قد فني. إن إمكانية حدوث تدمير أو فناء لحضارتنا التكنولوجية الحديثة وعودتنا المفاجئة إلى البربرية كان موضوع متصل ومستمر لروايات الخيال العلمي، خاصة في فترة ما بعد الحرب، عندما جعل إختراع الأسلحة النووية هذا الأمر يبدو ممكناً وواقعياً. أما نوع البربرية الذي قد ينحدر إليه البشر إذا ما انهارت الحضارة الحديثة فهو ليس بعثاً خالصاً للصور الأولى من التنظيم الإجتماعي، بل سيصبح خليطاً من الصور الإجتماعية القديمة والتكنولوجيا الحديثة، كما يحدث عندما يطير الأباطرة والدوقات في سفن فضائية ليتجولوا بين المجرّات. ومع ذلك، فإذا كانت إفتراضاتنا حول العلاقات المتداخلة بين العلم الطبيعي الحديث، والتنظيم الإجتماعي الحديث صحيحة، فإن مثل هذه النتائج المتداخلة لن تصمد لوقت طويل، لأنه بدون دمار أو رفض المنهج العلمي نفسه، فإن العلم الطبيعي الحديث سوف يكشف عن نفسه ثانية ويفرض إعادة خلق جوانب عديدة من العالم الحديث العقلاني.

لذلك، فلا بد من طرح السؤال التالي: هل من الممكن للبشرية ككل أن تعكس توجه التاريخ من خلال رفض أو فقدان المنهج العلمي؟

وهذه المشكلة يمكن ردها إلى جانبين: الأول هو هل يمكن أن ترفض المجتمعات القائمة العلم الطبيعي الحديث عن عمد؟ والثاني هو هل يمكن أن تنشأ كارثة عالمية نتيجة لفقدان العلم الحديث بسبب لا إرادي؟

بالنسبة للجانب الأول فالرفض المتعمد للتكنولوجيا والمجتمع الصناعي

قد تبنته عدد من الجماعات في العصر الحديث، بدءاً من رومانتيكية أوائل القرن التاسع عشر حتى حركة «الهيبيز» في الستينات من هذا القرن، وصولاً إلى آية الله خوميني والأصولية الإسلامية. أما المعاصرون الرافضون للحضارة التكنولوجية فهم أنصار حركة حماية البيئة والذين هاجموا المشروعات الحديثة والخاصة بالسيطرة على البيئة من خلال العلم، ومن رأيهم أن الإنسان سيكون أكثر سعادة إذا لم تعالج البيئة بالمهارات التكنولوجية وعادت إلى الشكل الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بأصلها والحالة التي كانت عليها في المرحلة ما قبل الصناعية.

إن كل الإتجاهات المعادية للتكنولوجيا الحديثة تقريباً لها جذور مشتركة في فكر «چان چاك روسو» أول فيلسوف حديث يناقش مدى خيرية التقدم التاريخي. لقد فهم «روسو» قبل «هيجل» جوهر الحركة التاريخية للتجربة الإنسانية، وكيف أن الطبيعة الإنسانية ذاتها قد تعدلت بمرور الوقت. لكن «روسو» كان على العكس من «هيجل» يعتقد أن التغير التاريخي قد ساعد على شقاء البشر، ولنأخذ مثالاً على ذلك قدرة الإقتصاديات الحديثة على إشباع الحاجات الإنسانية، إن «روسو» في كتابه «الحوار الثاني» يشير إلى أن الاحتياجات الإنسانية الحقيقية هي في الواقع بسيطة جداً، فالإنسان يحتاج إلى كوخ بسيط وطعام يتغذى عليه، وحتى الأمن لن يكون مطلباً أساسياً لأن من المفترض أن الناس الذين يعيشون في جيرة مع بعضهم سوف لا يحتاجون بطبيعة الحال إلى تهديد بعضهم البعض.

وعند «روسو» فكل الرغبات الإنسانية-الأخرى ليست بذات أهمية لتحقيق السعادة، لكنها تنشأ عن محاولة الإنسان مقارنة نفسه بجيرانه وشعوره الذاتي بأنه محروم إذا لم يكن لديه ما لديهم. إن الرغبات التي تخلقها العملية الإستهلاكية الحديثة تنشأ من عبث الإنسان، أو ما يسميه «روسو»، «حبه الحقيقي»، والمشكلة هي أن هذه الرغبات التي خلقها الإنسان بنفسه لا حدود لها ولا تقبل الإشباع بصفة أساسية، والإقتصاديات الحديثة بكفاءتها الهائلة وابتكاراتها الجديدة قادرة على خلق حاجة جديدة لكل رغبة يتم إشباعها، وبالتالي يصبح الناس غير سعداء، لا لأنهم فشلوا في تحقيق مجموعة ثابتة من الرغبات ولكن بسبب الفجوة التي تنشأ بإستمرار بين الرغبات الإنسانية وتحقيق

هذه الرغبات. ويعطي «روسو» مثالاً على ذلك بالمحصل الذي هو تعيس بسبب عدم تحصيله لكل ما هو مفترض فيه أن يحصله، وهو في هذا قد نسى ما قد نجح في تحصيله.

وقد يجد المرء تفسيراً أو أمثلة أكثر معاصرة في استهلاك الصناعات الإلكترونية الحديثة، ففي العشرينات والثلاثينات من هذا القرن لو امتلكت أسرة ما مذياعاً لكان هذا مؤشراً على ارتفاع مستوى معيشتها، أما اليوم في أمريكا فلا يوجد صبي لا يملك العديد من أشكال هذا المذياع، بل سيكون هذا الصبي تعيساً لو لم يمتلك العديد من ألعاب الأطفال الألكترونية، وعلاوة على ذلك، فإن امتلاك مثل هذه الأنماط من الاستهلاك لن تجعل المرء سعيداً، لأنه عندما يمتلكها فسوف يكون اليابانيون قد ابتكروا آلة جديدة إلكترونية سوف يتطلع أيضاً إلى امتلاكها.

إن ما يمكن أن يجعل الإنسان سعيداً ـ طبقاً لروسو ـ هو التخلص من طاحونة التكنولوجيا الحديثة. والدائرة المفرغة من الرغبات التي تخلقها هذه التكنولوجيا، أو بمعنى آخر استعادة الإنسان الطبيعي كلية، فالإنسان الطبيعي لم يحيا في مجتمع ولم يقارن نفسه بالآخرين، ولم يعش في عالم حافل بالمخاوف والآمال والتوقعات التي خلقها المجتمع. بل قد صار سعيداً عن طريق تجريب فكرة وجوده الذاتي، أي فكرة كونه إنساناً طبيعياً في عالم طبيعي، إن لم يسع إلى استخدام عقله من أجل السيطرة على الطبيعة، فلا داع لذلك عنده لأن الطبيعة نافعة له بشكل جوهري.

لقد أثار هجوم «روسو» على الإنسان المتحضر أول وأهم علامة استفهام حول المنظور الخاص بغزو الطبيعة، ذلك المنظور الذي يرى الأشجار والجبال كمواد خام أكثر منها أماكن للراحة والتأمل، إن نقده للإنسان الإقتصادي يبقى أساس لأغلب الهجمات الحالية التي تعارض النمو الإقتصادي غير المحدود، وهو الأساس الفكري لمعظم أنصار مشروع حماية البيئة المعاصرة، وطالما استمر التصنيع والتطور الإقتصادي، وطالما تبع ذلك تدهور في البيئة الطبيعية بشكل واضح، كلما كان لنقد «روسو» للتحديث الإقتصادي جاذبية أكبر. والسؤال

الآن هو: هل من الممكن تصور ظهور حركة مناصرة للبيئة تسعى إلى رفض المشروع الخاص بقهر الطبيعة بالكامل، بالإضافة إلى رفض الحضارة التكنولوجية التي تقوم على هذا المشروع؟ والإجابة ـ لأسباب مختلفة ـ ستكون قطعاً بالنفي.

السبب الأول يتعلق بالتوقعات التي يخلقها النمو الإقتصادي السائد، فبينما يستطيع الأفراد والمجتمعات الصغيرة «العودة إلى الطبيعة» تاركين وظائفهم من أجل العيش بجوار بحيرة في «أديرونداكس» مثلاً، إلا أن رفض المجتمع للتكنولوجيا سوف يعني نهاية التصنيع الخاص بأمة ما في أوروبا أو أمريكا أو اليابان وتحويلها بالفعل إلى دولة من دول العالم الثالث. قد يكون هنا هواءاً أقل تلوثاً، لكن سيوجد أيضاً علاج طبي ووسائل اتصال بدائية مع تنظيم أقل في النسل ومن ثم حرية أقل في الجنس. وبدلاً من تحرير الإنسان من دائرة الحاجات الجديدة، سوف يعيش الناس حياة المزارع الفقير الملتصق بالأرض في دائرة لانهاية لها من العمل الشاق.

وكثير من الشعوب قد مارست الزراعة لأجيال عديدة بطبيعة الحال. وقد عاشت هذه الشعوب في سعادة كبيرة، لكن إحتمال أن تستطيع رفض التكنولوجيا الحديثة يشوبه شك كبير، فقد مارست هذه الشعوب الأنماط الاستهلاكية للمجتمع التكنولوجي الحديث. وعلاوة على ذلك، فهناك دول أخرى اختارت ألا تتنازل عن صفتها الصناعية، وهنا يصبح المجال مفتوحاً أمام مواطني الدول التي رفضت تكنولوجيا العصر لعقد مقارنات بينهم وبين نظرائهم في هذه الدول والحكم على أنفسهم.

إن القرار الذي اتخذته بورما بعد الحرب العالمية الثانية برفضها التطور الإقتصادي الذي يعتبر العامل المشترك بين دول العالم الثالث، وبالتالي انتفت عنها صفة العالمية، ربما كان مقبولاً في العالم ما قبل الصناعي، لكن ثبت أنه من الصعب للغاية العمل بمثل هذا المنظور في منطقة حافلة بالإزدهار والانتعاش مثل سنغافورة وتايلاند.

كذلك لا يقل واقعية عن هذا، البديل الثاني وهو السعي إلى حد ما نحو

تجميد التطور التكنولوجي عند مستواه الحالي، أو السماح بالإبتكار التكنولوجي فقط على أساس انتقائي. ورغم أن هذا الوضع قد يحافظ على مستويات المعيشة الحالية ـ على الأقل على المدى القصير ـ إلا أنه ليس واضحاً كيف سيبدو المستوى المختار من التكنولوجيا مرضياً بصفة خاصة، فهو لن يقدم تألقاً من أي نوع للإقتصاد الديناميكي المتزايد، كما أنه لن يقوم عودة أصيلة للطبيعة.

إن محاولة تجميد التكنولوجيا لربما نجحت في بعض المجتمعات الدينية الصغيرة مثل «الأميش» Amish أو «المينونيت» Mennonites، لكن من الصعب أن يتحقق هذا في مجتمع كبير متعدد الطبقات والإتجاهات.

وقد تشكل ظاهرة عدم المساواة الإجتماعية والإقتصادية الواضحة اليوم في المجتمعات المتطورة خطراً سياسياً محدوداً، إذا ما كان هناك تجمع إقتصادي متنامي يسمح بالمشاركة، إلا أن هذه الظاهرة يمكن أن تتحول إلى خطر حقيقي إذا تحول إقتصاد الولايات المتحدة مثلاً إلى حالة الركود التي تعاني منها ألمانيا الشرقية. وفضلاً عن ذلك، فإن تجميد التكنولوجيا عند المستوى الحالي للدول المتقدمة اليوم لا يمثل حلاً لأزمة البيئة التي توشك على الإنفجار، ويفشل في الإجابة على السؤال المطروح حول إذا ما كان النظام البيئي العالمي الجديد سيشمل دول العالم الثالث أم لا. إن الإبتكار المختار أو المنتقى يثير تساؤلات حول نوعية السلطة التي ستحدد أي من أنواع التكنولوجيا يتم إختياره وقبوله، فالصيغة السياسية بالتأكيد سيكون لها أثرها الواضح على النمو الإقتصادي من خلال تحكمها في أنواع التكنولوجيا التي يتم انتقاؤها.

هذا بالإضافة إلى أن جناح الحركة الخضراء في ألمانيا وبعض المتطرفين الآخرين من المحركين لحركة مناصرة البيئة يعترفون أن الحلول الأكثر واقعية لا تتمثل في وقف التكنولوجيا الحديثة وإنما في خلق تكنولوجيات بديلة، أو تكنولوجيات لها أثرها الفعال في حماية البيئة.

يبدو من العرض السابق أنه لا يناسبنا أن تتبنى حضارتنا الحديثة إختيار «روسو»، وترفض الدور الذي يلعبه العلم الطبيعي الحديث في حياتنا الإقتصادية.

لكن دعنا نبحث في القضية الأكثر خطورة، وهي أنه ربما لن يكون هذا الإختيار طواعية بل سيفرض علينا بفعل كارثة ما، إما حرب نووية عالمية، أو إنهيار بيئي يهاجم - رغم كل جهودنا - الأساس المادي لحياتنا الإنسانية المعاصرة.

وفي الواقع فقد أعطتنا التكنولوجيا الحديثة الوسائل للقيام بتدمير ثمار العلوم الطبيعية الحديثة في دقائق معدودة، لكن هل يمكن تدمير العلوم الطبيعية الحديثة ذاتها والتخلص من المنهج العلمي الذي يسيطر على حياتنا وبالتالي تعود البشرية بكاملها إلى مستوى حضارة ما قبل اكتشاف العلوم؟

ولنأخذ مثالاً على ذلك، حالة حرب عالمية نووية جديدة والتي يمكنْ أن تحدث الآن نتيجة لعوامل بيولوجية أو كيميائية خطيرة، وإذا إفترضنا أن مثل هذه الحرب ستؤدي إلى شتاء نووي، أو عملية طبيعية أخرى تجعل الأرض غير قابلة للسكنى، فيجب أن نفترض أيضاً أن الصراع سوف يدمر جزءاً كبيراً من السكان والقوة والثروة الخاصة بمن أشعلوا نيران الحرب، مع إلحاق نفس الدمار بحلفائهم وربما بالكثير من المحايدين الذين سيشهدون هذه الحرب. ويمكن أن تكون هناك كارثة بيئية مصاحبة للكارثة العسكرية، كما سوف تظهر تغيرات كبرى في مجال السياسة العالمية، فربما ينتهي الدور السياسي والعسكري لمن شنوا الحرب كقوة كبرى، وتحتلهم دول أخرى نجحت في الإفلات من الصراع. وقد تدمر الحرب الدول المتقدمة تكنولوجياً والقادرة على إنتاج أسلحة الدمار الشامل، فتقضي على مصانعها ومعاملها ومكتباتها وجامعاتها، وتقضي حتى على معرفة كيفية تصنيع أسلحة الدمار المتعددة.

أما بالنسبة لبقية العالم الذي قد يفلت من النتائج المباشرة للحرب، فلربما تنشأ عنده كراهية شديدة للحرب وللحضارة التكنولوجية وأسلحتها المتقدمة التي أدّت إلى هذا المصير. وقد يقرر هؤلاء الباقون على قيد الحياة رفض سياسات الردع النووي التي فشلت بصورة واضحة في حماية البشرية من الدمار، ويحاولون البحث عن تكنولوجيات جديدة غير تلك التي تمارس في عالمنا المعاصر، (إن كارثة بيئية مثل ذوبان قمم الجليد أو تصحر أمريكا الشمالية

وأوروبا من خلال فترة جفاف عالمي مثلاً يمكن أن يؤدي إلى محـاولة مشـابهة من أجل التحكم في الإختراعات العلمية التي أدّت إلى الكارثة).

إن الرعب الذي سببه العلم الحديث قد يؤدي إلى إحياء ديـانات معـادية للمعاصرة وللتكنولوجيا، وبالتالي يؤدي إلى وضع عوائق أخلاقية وعـاطفية أمـام خلق وإبتكار تكنولوجيات جديدة وفعالة.

وحتى هذه الظروف بنفس الشكل المتشائم الذي عرضناه غير كافية لكسر سيـطرة التكنولـوجيا عـلى الحضارة الإنسـانية وقـدرة العلم عـلى فـرض نفسـه. وأسباب هذا ترتبط بالعلاقة بين العلم والحرب، لأنـه حتى إذا استطاع أحـد أن يدمر الأسلحـة الحديثـة وكيفية إنتـاجها، فلن يستـطيع استبعـاد أو إلغاء المنهج العلمي الذي جعل إنتاج هذه الأسلحة ممكناً.

إن توحيد الحضارة الإنسانية من خلال وسـائل الإتصـال والنقل الحـديثة يعني أنـه لن يكون هنـاك جزء من هـذه الحضارة يجهـل المنهـج العلمي ومـدى فعاليته، حتى إذا كان هذا الجزء غير قادر حالياً على إنتاج التكنولوجيا أو تطبيقها بنجـاح، بمعنى آخر... ليس هنـاك برابـرة على الأبـواب... وطالما كان هـذا حقيقياً، فـإن القدرة عـلى استخدام علم الـطبيعة الحـديث لأغراض عسكـرية سيستمر في إعطاء مزايا لدول على دول أخرى، كما أن نفس هذا الدمـار سيعلم الناس بالضرورة إمكانية استخدام التكنولـوجيا العسكـرية الحـديثة في أغـراض عقلية أخرى.

إن الدول «الخيِّرة» التي استوعبت درس الكارثة وسعت إلى السيطرة عـلى التكنـولوجيـا التي تسببت في هذه الكـارثة، سـوف تـظل تحيـا في عـالم بـه دول «شريـرة» رأت في الكـارثـة فـرصـة لتحقيق أطـماعهـا الخـاصـة. وكـما ذهب «مكيافيللي» في بداية العصر الحديث إلى أن الدول «الخيِّرة» سـوف يكون عليهـا أن تأخذ الإشارة من الدول «الشريرة» إذا كانت تريد أن تحيـا أو تبقى دولاً على الإطلاق، وسوف تكون بحاجة إلى الإبقاء عـلى مستوى معـين من التكنولـوجيا من أجل الدفاع عن نفسها، كما سيكون عليها أن تشجع الإبتكـار التكنولـوجي في المجال العسكري. ونفس هذه الـدول «الخيِّرة» التي سعت إلى السيـطرة عـلى

خلق تكنولوجيات جديدة، سيكون عليها تدريجياً أن تدع «الجن التكنولوجي الجديد» يخرج من القمقم، فإعتماد الإنسان فيما بعد الكارثة على العلوم الطبيعية الحديثة سيكون أكثر حدة خاصة إذا كانت الكارثة بيئية في طبيعتها، ما دامت التكنولوجيا هي السبيل الوحيد لجعل الأرض قابلة للسكنى والحياة مرة أخرى.

إن الإمكانية الوحيدة لوجود «تاريخ دوري» يمكن تصورها فقط إذا سلمنا بأن هناك حضارات يمكن لها أن تختفي وتتلاشى تماماً دون أن تترك أيّ بصمة لها على الحضارات التي تأتي بعدها، وربما حدث هذا قبل ظهور العلوم الطبيعية الحديثة، ومع ذلك، فإن هذه العلوم قد أصبحت الآن قوية جداً ـ سواء بالنسبة للخير أو الشر ـ لدرجة أنه بات من المشكوك فيه أنه يمكن نسيانها وكأنها لم تكن، ويبدو أن هذا لن يحدث إلا في حالة الإبادة المادية الكاملة للجنس البشري. من هذا نخلص إلى أن سيطرة العلوم الطبيعية الحديثة لا بد وأن تعود ثانية، ومع ملاحظة ارتباطها بالتاريخ، يصبح بالتالي التاريخ الموجه وسائر النتائج الإقتصادية والإجتماعية والسياسية المترتبة عليه قابل للعودة مرة ثانية.

الفصل الثامن

تراكمات بلا نهاية

في خطاب ألقاه «بوريس يلتسين» أمام جماعة «روسيا الحرة» في أول يونيو ١٩٩١ في موسكو قال:

«إن بلادنا ليست محظوظة، فقد فُرض علينا تنفيذ التجربة الماركسية، والقدر هو الذي دفع بنا في هذا الإتجاه، وبدلاً من أن تتم هذه التجربة على دولة ما في إفريقيا مثلاً فقد بدأوا بنا، وفي النهاية استطعنا إثبات أنه لا مكان لهذه الفكرة، لكن بعد أن دفعت بنا بعيداً عن مسار الدول المتحضرة في العالم. وينعكس علينا هذا اليوم حيث أن ٤٠٪ من الشعب يعيش تحت خط الفقر، فضلاً عن الإهانة المستمرة التي تلحق به وهو يستخدم البطاقات للحصول على احتياجاته، إنها إهانة مستمرة تذكر المواطن في كل وقت بأنه مجرد عبد في هذه الدولة».

ونستدل من هذه النقطة التي أثارها «يلتسين» ومما سبق عرضه في الفصل السابق على أن انتشار العلوم الطبيعية الحديثة يسفر عن «تاريخ موجه» وتغيرات إجتماعية متسقة عبر أمم وثقافات مختلفة. إن التكنولوجيا والتنظيم العقلاني للعمل هي الشروط المسبقة لعملية التصنيع التي تسفر بدورها عن ظواهر اجتماعية مثل التحضر والبيروقراطية، والقضاء على الروابط الأسرية وروابط القبيلة الممتدة، وزيادة مستويات التعليم. وقد أوضحنا أيضاً كيف أن هيمنة العلوم الطبيعية الحديثة على الحياة الإنسانية يمكن أن تعود في ظل ظروف يمكن توقعها، وحتى تحت أقصى الظروف. ومع ذلك، فنحن لم نثبت حتى الآن أن العلم يؤدي إلى الرأسمالية في المجال الإقتصادي، كما يؤدي إلى الديموقراطية الحرة في المجال السياسي.

وفي واقع الأمر فهناك أمثلة للدول التي قطعت المراحل الأولى من عملية التصنيع من ثم تطورت إقتصادياً وتحضرت وصارت عالمية تملك تركيباً دولياً

متجانساً وسكاناً على درجة عالية من التعليم، ولكنها دول ليست برأسمالية ولا ديموقراطية. والمثال الأول على هذه الدولة لعدة سنوات هو الإتحاد السوفييتي في عهد «ستالين» والذي أنجز فيما بين ١٩٢٨ وأواخر الثلاثينات تحولاً إجتماعياً مبهراً من دولة زراعية إلى مجتمع صناعي قوي، دون السماح لمواطنيه بأي شكل من أشكال الحرية الإقتصادية أو السياسية. وفي الواقع، فإن السرعة التي حدث بها هذا التحول تدل على أن التخطيط المركزي في ظل طاغية سياسي مثل «ستالين» كان وسيلة إنجاز لتصنيع سريع وأكثر تأثيراً من شعب حر يعمل في ظل نظام السوق الحرة.

ويذهب «إسحق دوتشر» Isaac Deutscher الذي كتب في الخمسينات من هذا القرن إلى أن الإقتصاديات التي خططت مركزياً، كانت أكثر فعالية من الأعمال العشوائية لإقتصاديات السوق، وأن الصناعات ذات الصبغة الوطنية كانت أكثر قدرة على تحديث الآلات من صناعات القطاع الخاص. وحتى ١٩٨٩ كانت لا تزال توجد دول في أوروبا الشرقية متطورة إقتصادياً وذات نظام إشتراكي مما يدلّل على ما يبدو على أن التخطيط المركزي كان من الممكن أن يضاهي المعاصرة الإقتصادية.

وهذه الأمثلة من العالم الشيوعي تدل على أن الإنتشار المتقدم للعلوم الطبيعية الحديثة يمكن أن يقودنا إلى كابوس «ماكس ڤيبر» عن طغيان العقلانية البيروقراطية، بدلاً من أن يقودنا إلى مجتمع حر مفتوح خلاق. آليتنا إذن بحاجة إلى التوسع، بالإضافة إلى شرح كيف قامت الدول المتطورة إقتصادياً بتحضر المجتمعات والبيرقراطيات العقلانية، يجب أن تشير هذه الآلية إلى أنه يجب علينا أن نتوقع تطوراً فعلياً في إتجاه كل من الليبرالية الإقتصادية والسياسية. وفي هذا الفصل والفصل التالي سوف نبحث في علاقة الآلية بالرأسمالية في حالتين متمايزتين: بالنسبة للمجتمعات الصناعية المتقدمة، والمجتمعات النامية، وإذا ذهبنا إلى أن الآلية تجعل الرأسمالية أمراً حتمياً، فسوف نعود إلى السؤال إذن حول ما إذا كان متوقعاً منها أن تسفر في النهاية عن الديموقراطية أيضاً.

وعلى الرغم من الرائحة الكريهة للرأسمالية في نظر اليمين الديني المحافظ،

واليسار الإشتراكي الماركسي، إلا أن إنتصارهـ الأخير بوصفها السبيل العالمي الوحيد للنظام الإقتصادي، يسهل تفسيره في إطار الآلية، أكثر من إنتصار الديموقراطية الحرة في المجال السياسي، لأن الرأسمالية أثبتت أنها أكثر فاعلية من النظم الإقتصادية المخططة تخطيطاً مركزياً في تطوير واستخدام التكنولوجيا، وفي التعامل مع الظروف المتغيرة تغيراً سريعاً والخاصة بالتقسيم العالمي للعمل، في ظل ظروف إقتصاد صناعي ناضج.

ونحن نعلم الآن أن التصنيع ليس شيئاً يحدث مرة واحدة، بل هو عملية مستمرة ليس لها نقطة نهاية واضحة، حيث أن معاصرة اليوم سرعان ما تصبح قديم الغد.

إن وسائل إشباع ما أسماه «هيجل» «نظام الحاجات» تتغير بصورة مضطردة بتغير تلك الحاجات نفسها. إن التصنيع بالنسبة لأصحاب النظريات الإشتراكية الأولى مثل «ماركس» و«إنجلز» كان يتكون من صناعات خفيفة مثل صناعة النسيج في إنجلترا أو صناعة البورسلين في فرنسا. إلا أن مثل هذه الصناعات سرعان ما أفسحت الطريق أمام المزيد من التطورات مثل بناء السكك الحديدية وصناعة الحديد والصلب، والصناعات الكيماوية وبناء السفن، والصناعات الثقيلة الأخرى، مع نمو الأسواق الوطنية التي كانت تشكل المعاصرة الصناعية بالنسبة إلى «لينين» و«ستالين» وأتباعهم السوفييت.

لقد وصلت بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة وألمانيا إلى هذا المستوى من التطور تقريباً مع الحرب العالمية الأولى، ووصلت إليه اليابان وبقية دول أوروبا الغربية مع الحرب العالمية الثانية، ووصل إليه الإتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية في الخمسينات من هذا القرن. واليوم هم علامات على طريق مرحلة ما بعد التطور الصناعي ـ خاصة الدول الأكثر تقدماً ـ وهنا تظهر عدة تعبيرات جديدة مثل: «المجتمع الصناعي الناضج» و«مرحلة الإستهلاك الكبير»، و«العصر التكنولوجي» و«عصر المعلومات»، أو «المجتمع ما بعد الصناعي»، ورغم تنوع هذه التكوينات واختلافها فإن الكل يؤكد على الدور المتزايد للمعلومات والمعرفة التقنية والخدمات التي توظف لحساب الصناعات الثقيلة.

وتستمر العلوم الطبيعية الحديثة ـ في الصور المألوفة للإبتكار التكنولوجي والتنظيم العقلاني للعمل ـ في إملاء سمة المجتمعات ما بعد الصناعية، مثلما حدث في المجتمعات التي دخلت المراحل الأولى من التصنيع. وقد أشار «دانييل بل» الذي كتب في ١٩٦٧ إلى أن متوسط الوقت بين الإكتشاف الأول للإبتكار التكنولوجي ثم التعرف على إمكانياته التجارية يتراوح ما بين ثلاثين عاماً ما بين ١٨٨٠ إلى ١٩١٩ ثم ١٦ عاماً ما بين ١٩١٩ إلى ١٩٤٥ إلى ٩ سنوات ما بين ١٩٤٥ إلى ١٩٦٧، ثم ينخفض هذا الرقم أكثر وأكثر، مع إنتاج التكنولوجيا الأكثر تقدماً مثل الكمبيوتر ونظم التخزين التي تقاس الآن بالشهور لا بالسنين. إن أرقاماً مثل هذه لا تدل على التنوع الرهيب في المنتجات والخدمات التي تم خلقها منذ ١٩٤٥، ولا تدل على تعقد مثل هذه الإقتصاديات والصور الجديدة للمعرفة التقنية ـ ليس فقط في العلوم والهندسة بل أيضاً في التسويق والمالية والتوزيع وما إلى ذلك ـ والتي نحن بحاجة إلى الإحتفاظ بها تعمل وتستمر.

وفي الوقت نفسه، فإن التقسيم العالمي للعمل الذي كان متوقعاً، ولم يتحقق إلا في حدود ضيقة في عهد «ماركس» قد أصبح واقعاً، فقد نمت التجارة الدولية بمعدل سنوي ١٣٪ خلال الجيل السابق، وبمعدل أعلى في قطاعات نوعية أخرى مثل أعمال البنك الدولي، على حين أنه خلال العقود السابقة لم تكن قد زادت عن ٣٪ سنوياً. إن الإنخفاض المستمر في تكاليف النقل والمواصلات قد نتج عنه تحقيق إقتصاديات ذات نطاق كبير يتخطى ما كان ممكناً حتى في أكبر الأسواق الوطنية مثل أسواق الولايات المتحدة واليابان أو دول أوروبا الغربية، وكانت النتيجة تطورات أخرى غير مخططة مثل، توحد جزء كبير من البشر (خارج نطاق العالم الشيوعي) في سوق واحد للسيارات الألمانية، والموصلات الماليزية، والبيف الأرجنتيني، وآلات الفاكس اليابانية، والقمح الكندي، والطائرات الأمريكية.

لقد خلق الإبتكار التكنولوجي والتقسيم المعقد للعمل زيادة هائلة في الطلب على المعرفة التقنية على جميع المستويات في الإقتصاد، وبالتالي على الناس الذين يفكرون أكثر مما يعملون، ولم يشمل هذا العلماء والمهندسون فقط بل شمل كل التراكيب التي تدعمهم مثل المدارس والجامعات وصناعة الإتصالات،

فالإنتاج الإقتصادي الحديث انعكس على قطاع الخدمات ـ مثل المهنيين والمديرين وعمال المكاتب والعاملين في التجارة والتسويق والمالية، بالإضافة إلى عمال الحكومة والرعاية الصحية ـ على حساب أعمال التصنيع التقليدية.

إن التطور في إتجاه صنع القرار والأسواق غير المركزية يصبح حتمية ضرورية لكل الإقتصاديات الصناعية التي تأمل في أن تصبح «ما بعد صناعية»، وبينما كان ممكناً أن تتبع الإقتصاديات المخططة تخطيطاً مركزياً نظائرها الرأسمالية في عصر الفحم والصلب والصناعات الثقيلة، إلا أنها كانت أقل قدرة في التعامل مع متطلبات عصر المعلومات. وربما يقول قائل أنه في العالم الإقتصادي المعقد والديناميكي ما بعد الصناعي، واجهت الماركسية ـ اللينينية كنظام إقتصادي «معركة ووترلو» الخاصة بها.

إن فشل التخطيط المركزي في التحليل النهائي مرتبط بمشكلة الإبتكار التكنولوجي، فالبحث العلمي يتقدم بصورة أفضل في جو من الحرية، حيث يُسمح للناس بالتفكير والإتصال بحرية، وحيث يُكافئون على إبتكاراتهم. لقد طور الإتحاد السوفييتي والصين البحث العلمي وخاصة في «المناطق الآمنة» ذات البحث النظري الأساسي، وخلقا دوافع مادية تحفز على الإبتكار في قطاعات معينة مثل مجال تصميم الطائرات والأسلحة، لكن الإقتصاديات الحديثة لا تقوم على الإبتكار في مجالات محددة بل في مجالات أخرى مثل تسويق الهامبورجر وخلق أنماط جديدة من التأمين. ورغم أن الدولة في الإتحاد السوفييتي قد دلّلت علماء الطبيعة النووية، إلا أنها لم يكن لديها ما تقدمه لمصممي أجهزة التلفزيون مثلاً، أو لهؤلاء الذين تطلعوا إلى تسويق منتجات جديدة لمستهلكين جدد، وهو مجال لم يكن موجوداً على الإطلاق في الإتحاد السوفييتي والصين.

لم تنجح الإقتصاديات المركزية في صنع قرارات استثمارية عقلانية، أو في إحتواء تكنولوجيات جديدة في عملية الإنتاج، ويمكن أن يحدث هذا فقط عندما يتلقى المديرون معلومات ملائمة وكافية عن آثار قراراتهم في صورة الأسعار التي يحددها السوق. لقد كانت المنافسة هي التي أكدت على أن نظم التغذية التي جاءت من خلال نظام الأسعار التي يحددها السوق دقيقة للغاية. إن

الإصلاحات الأولى في المجر ويوغوسلافيا، وإلى حد ما في الإتحاد السوفييتي، كانت تسعى إلى إعطاء المديرين ما يشبه الحكم الذاتي، لكن في غياب نظام الأسعار العقلاني فإن الذاتية الإدارية بالكامل لم يكن لها هذا الأثر المتوقع.

لقد أثبت تعقد الإقتصاديات الحديثة أنه وراء قدرات البيروقراطية المركزية على النجاح، ولا يهم هنا كيفية تقدم قدراتها التقنية. فبدلاً من نظام «السعر وفقاً للطلب» ـ نظرية العرض والطلب ـ حاول المخططون السوفييت تنفيذ توزيع فوقي لموارد الثروة به قدر من العدالة الإجتماعية. ولعدة سنوات اعتقدوا أن الكمبيوترات الضخمة والبرمجة المتقدمة سوف تجعل من الممكن إيجاد نوع من التوزيع المركزي الفعال للموارد، إلا أنه ثبت عدم جدوى مثل هذا الوهم. فمثلاً كان على «لجنة تحديد الأسعار» في الإتحاد السوفييتي أن تعيد النظر أو تراجع ٢٠٠ ألف سعر كل سنة، أو على الأقل ثلاثمائة إلى أربعمائة سعر يومياً، والذي مثل ٤٢٪ فقط من إجمالي قرارات تحديد الأسعار التي كان من المفترض أن تنجزها هذه اللجنة سنوياً، حتى يتمكن الإقتصاد السوفييتي من تقديم نفس التنوع في الخدمات والمنتجات مثل الإقتصاد الرأسمالي الغربي.

وربما كان للبيرقراطيين المتمركزين في موسكو الفرصة لتحديد شكل فعال للأسعار عندما كانوا يشرفون على إقتصاديات تنتج بضائع تقدر أعدادها بالمئات أو حتى بالآلاف، لكن هذه المهمة تصبح مستحيلة في عصر يمكن أن تتألف فيه الطائرة الواحدة من مئات الآلاف من الأجزاء المنفصلة الصغيرة التي لكل منها سعره الخاص. وفي الإقتصاديات الحديثة، فإن الأسعار تعكس بشكل متزايد الإختلاف في الكيف، فسيارات الكرايزلر Chrysler le Baron مثلاً وسيارات بي ام دابليو .B.M.W سيارات متعادلة تقريباً من حيث حدود مواصفاتها التقنية، لكن هواة السيارة يفضلون الأخيرة على أساس إحساس خاص بها. ومن هنا، تصبح مقدرة هؤلاء البيرقراطيين على إصدار قرارات سعرية يعتد بها مسألة يحوطها الكثير من الشك.

إن احتياج هؤلاء المخططين المركزيين إلى الإحتفاظ بسيطرتهم على الأسعار وطريقة توزيع المنتوجات تمنعهم من المشاركة في التقسيم العالمي

للعمل، ومن ثم لا يتحقق عندهم الشكل المطلوب للإقتصاد الناجح. لقد حاولت ألمانيا الشرقية الشيوعية ـ وعدد سكانها ١٧ مليون نسمة ـ أن تضاعف الإقتصاد العالمي داخل حدودها، إلا أن ما نجحت فيه كان مجرد نقل رديء لمنتجات كانت تشتريها من الخارج بسعر أرخص كثيراً، ومثالنا على ذلك السيارة «ترابانت» Trabant التي تساهم بشكل فعال في إحداث التلوث البيئي.

أخيراً، فالتخطيط المركزي يقوّض جانباً هاماً جداً من رأس المال الإنساني، ألا وهو أخلاقيات العمل، فحتى أقوى أخلاقيات العمل يمكن تدميرها من خلال سياسات إجتماعية وإقتصادية تنكر على الناس دوافعهم الشخصية للعمل، وإعادة خلق هذه الأخلاقيات بعد تدميرها سيكون من الصعوبة بمكان. وهناك أسباب وجيهة تحملنا على الإعتقاد في أن أخلاق العمل القوية لمجتمعات كثيرة لا تنتج عن عملية التحديث، بل هي نتيجة لثقافة وتقاليد مجتمع ما قبل التحديث. إن أخلاقيات عمل قوية قد لا تكون شرطاً أساسياً لإقتصاد المجتمع ما بعد الصناعي الناجح، لكنها تساعد بالتأكيد، وقد تصبح أداة نقد لبعض اتجاهات إقتصادية مثل زيادة الاستهلاك على الإنتاج.

إنه لتوقع عام ذلك الذي يقول بأن حتمية التطور التكنوقراطي سوف يؤدي في النهاية إلى التخفيف من حدة السيطرة المركزية الشيوعية، واستبدالها بممارسات السوق الموجه الأكثر حرية. إن الحكم الذي أصدره «ريموند آرون» Raymond Aron بأن «التعقد التكنولوجي سوف يقوّي طبقة المديرين على حساب الأيديولوجيين والعسكريين»، وهذا الحكم له صدى في مقولة سابقة تقول « سيحفر التكنوقراطيون قبر الشيوعية بأنفسهم»، وقد ثبت في النهاية أن هذه النبؤات صحيحة تماماً، وما لا تستطيع الشعوب الغربية أن تشارك فيه فقط هو المدة الطويلة نسبياً التي يستغرقها تحقق مثل هذه النبؤات.

لقد أثبت الإتحاد السوفييتي والصين أنهما قادران على قيادة مجتمعاتهم في عصر الفحم والصلب حيث التكنولوجيا لم تكن معقدة بدرجة عالية، حتى أنها يمكن أن تخضع لسيطرة القرويين الذين يؤخذون قهراً من المزرعة، والمتخصصون ذوي الخبرة التقنية مطلوبون لإدارة مثل هذا الإقتصاد الذي أثبت أنه من السهل التحكم فيه أو السيطرة عليه سياسياً.

لقد وضع «ستالين» ذات يوم مصمم الطائرات المعروف «توبوليف» في معتقل «الجولاج» حيث صمم هناك أفضل طائراته. ونجح خلفاء «ستالين» في إختيار المديريين وخبراء التنظيم الصناعي بتقديم المزايا والمكافآت لهم في مقابل الولاء للنظام.

أما «ماو» فقد انتهج مساراً مختلفاً، فقد سعى إلى تجنب خلق طبقة من المثقفين تقنياً ذوي الامتيازات الخاصة كما هو الحال في الإتحاد السوفييتي بل وأعلن الحرب عليهم، أولاً في أواخر الخمسينات ثم مرة أخرى خلال الثورة الثقافية في أواخر الستينات، فأجبر العلماء والمهندسون على العمل في الحقول وغيرها من الأعمال الشاقة، بينما المناصب التي تتطلب خبرة تقنية مضى شاغلوها في تصحيح الأيديولوجيات السياسية.

هذه التجربة يجب أن تعلمنا أن لا نقلل من قدرة الدول الشمولية والاستبدادية على مقاومة حتمية العقلانية الإقتصادية لفترة كبيرة من الزمن - وصلت في حالة الإتحاد السوفييتي والصين إلى جيل أو أكثر - لكن هذه المقاومة كان ثمنها في النهاية ركوداً إقتصادياً فادحاً. إن الفشل الكلي للإقتصاد الذي يخطط تخطيطاً مركزياً في بلاد مثل الإتحاد السوفييتي والصين في التحرك لمرحلة ما بعد التصنيع في الخمسينات، قد قضى على قدرة هذه الدول في أن تلعب دوراً ما على المسرح الدولي، أو حتى على حماية أمنها الوطني. إن إضطهاد «ماو» لخبراء الصناعة الأكفاء أثناء الثورة الثقافية أثبت أنه كارثة إقتصادية أخرت الصين جيلاً بأكمله. ولذلك كان أول عمل قام به «ونج كسياوبنج» عندما جاء إلى السلطة في منتصف السبعينات هو إعادة تمييز العبقريات التكنولوجية وحمايتهم من بطش الأيديولوجيات السياسية، ولذلك اختار طريق الإنتخاب والإنتقاء الذي اتبعه السوفييت في الجيل السابق.

وعندما نالت هذه العبقريات التكنولوجية قدراً نسبياً من الحرية في التفكير وأتيحت لها دراسة العالم الخارجي أصبحت تألف - وربما تعتنق - الكثير من الأفكار السائدة في هذا العالم، وكانت العامل الأساسي في قيام «ليبرالية البورجوازية»، كما لعبت دوراً هاماً في عملية الإصلاح الإقتصادي التالية.

ومع نهاية الثمانينات يمكن القول بأن الصين والإتحاد السوفييتي ودول أوروبا الشرقية قد أذعنت أخيراً للمنطق الإقتصادي في التصنيع المتقدم، وعلى الرغم من التصدع السياسي الذي حدث بعد مظاهرات ميدان «تيانان من»، إلا أن القيادة الصينية قد قبلت الحاجة إلى الأسواق وصناعة القرار الإقتصادي غير المركزي، بالإضافة إلى الإقتراب من التقسيم الرأسمالي للعمل، وأظهرت هذه القيادة رغبة وإرادة في قبول طبقات إجتماعية متعددة مصاحبة لظهور طبقة الخبراء الصناعيين.

وقد اختارت دول أوروبا الشرقية كلها العودة إلى نظم إقتصاد السوق بعد الثورات الديموقراطية التي حدثت فيها في ١٩٨٩، رغم أنها اختلفت فيما بينها في الأخذ بنظام السوق من حيث الزمان والمكان، كما كانت القيادة السوفيتية أكثر رغبة في الأخذ بنظام السوق بشكل كامل، لكن بعد التحول السياسي الذي جاء نتيجة لفشل محاولة قلب نظام الحكم في أغسطس ١٩٩١ تحركت القيادة نحو تطبيق إصلاح إقتصادي حر بعيد المدى.

وتنعم المجتمعات الحديثة بدرجات من الحرية ربما تتساوى مع مدى تخطيطها لإقتصاديات رأسمالية، كما أن إنتشار التحديث الإقتصادي عن الطريق التكنولوجي يساهم في خلق دوافع قوية للدول المتطورة حتى تقبل الأطر الأساسية للثقافة الإقتصادية الرأسمالية العالمية، وذلك عن طريق السماح بدرجة كبيرة من المنافسة الإقتصادية وترك الأسعار تتحدد وفقاً لآليات السوق، ولا يوجد في رأينا طريق آخر يقود للمعاصرة والتحديث الإقتصادي الكامل إلا هذا الطريق.

الفصل التاسع

انتصار

في العِقد الأخير من القرن العشرين أصبحت حقائق مثل أن الرأسمالية هي ضرورة حتمية للبلاد المتقدمة، وأن الإشتراكية الماركسية ـ اللينينية هي عائق خطير أمام خلق الثروة والحضارة التكنولوجية الحديثة، معروفة ومعلومة لدى الخاصة والعامة. أما ما لم يتضح تماماً فهو المزايا النسبية للإشتراكية في مواجهة الرأسمالية بالنسبة للدول الأقل تطوراً والتي لم تكن قد وصلت بعد إلى مستوى التصنيع الذي مثلته أوروبا في الخمسينات. وبالنسبة للدول الفقيرة التي كان عصر الفحم والحديد لا يمثل بالنسبة لها أكثر من حلم، فإن حقيقة مثل أن الإتحاد السوفييتي لم يكن له وجود في عصر تكنولوجيا المعلومات، كانت لا تعنيها مثل حقيقة أخرى وهي أن الإتحاد السوفييتي استطاع أن يخلق مجتمعاً حضرياً صناعياً في مدة جيل واحد. وقد قام الإتحاد السوفييتي بهذا عن طريق ضغط وقهر القطاع الزراعي من خلال الخوف الصارخ في العشرينات والثلاثينات، وهي نفس العملية التي استغرقت من الولايات المتحدة وإنجلترا مثلاً قرنين من الزمان لإنجازها ولكن بدون قهر. وإستمر التخطيط الإشتراكي المركزي جذاباً لأنه قدم طريقاً سريعاً لتكدس رأس المال وإعادة التوجيه العقلاني للموارد الوطنية في تطور صناعي متوازن.

لقد قويت الحجة التي تطرح الإشتراكية كإستراتيجية للتطور مطروحة أمام دول العالم الثالث بسبب الفشل الواضح للرأسمالية في تحقيق نمو إقتصادي في مناطق مثل أمريكا اللاتينية، وفي الواقع يمكن القول بأنه إذا لم يتم ربط الماركسية بدول العالم الثالث الفقير لكانت قد ماتت بأسرع مما نتوقع. ففي إطار هذا المذهب استطاعت دول العالم الثالث أن تتنفس الصعداء عن طريق سماح اليسار لها بأن تنسب فقرها أولاً إلى «الاستعمار»، ثم اختفى الإستعمار فنسبته إلى «الإستعمار الجديد»، وأخيراً إلى سلوك الهياكل المتعددة القوميات.

إن أحدث محاولة للحفاظ على صورة الماركسية في العالم الثالث هو ما يسمى بنظرية «التبعية»، ونمت وتطورت هذه النظرية بشكل أساسي في أمريكا اللاتينية، فقد أعطت تماسكاً فكرياً للتأكيد الذاتي للجنوب الفقير المعدم ضد الشمال الصناعي صاحب الثروة في الستينات والسبعينات. واستمرت «نظرية التبعية» قوية بشكل يفوق المقومات الفكرية التي قدمتها، وكان لها أثر واضح ومتغلغل في أكثر من جانب من جوانب التطور الإقتصادي في أجزاء كثيرة من العالم الثالث.

وكان الأب الحقيقي لنظرية التبعية هو «لينين» نفسه، ففي كتابه الشهير الذي صدر ١٩١٤ بعنوان: «الإمبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية» كان يفكر في حقيقة أن الرأسمالية الأوروبية لم تؤد إلى الفقر أو الجدب المضطرد للطبقة العاملة، بل لقد سمحت في واقع الأمر بإرتفاع في مستوى معيشتهم ورضاءهم عن أنفسهم وتأسيس الإتحاد التجاري للعمال في أوروبا. لقد حافظت الرأسمالية على نفسها ـ كما يقول لينين ـ عن طريق تصدير الإستغلال إلى المستوطنات أو المستعمرات حيث كانت العمالة الوطنية والمواد الخام قادرة على أن تستوعي «فائض رأس المال الأوروبي».

وقد أدّت المنافسة بين الرأسماليين الإحتكاريين إلى التقسيم السياسي للعالم النامي وأخيراً إلى الصراع والحرب والثورة بينهم. وعلى النقيض من «ماركس» فقد ذهب «لينين» إلى أن التناقض الذي سوف يقضي على الرأسمالية، ليس هو صراع الطبقات داخل العالم المتطور، بل هو الصراع بين الشمال المتطور والبروليتاريا في العالم النامي.

ورغم ظهور مدارس مختلفة لنظرية التبعية في الستينات، إلاأن أصالتها اتضحت أكثر في عمل عالم الإقتصاد الأرجنتيني «راوول بريبش» الذي رأس اللجنة الإقتصادية للأمم المتحدة والخاصة بأمريكا اللاتينية في الخمسينات، فقد لاحظ أن حدود التجارة بالنسبة لمحيط العالم متحركة دائماً وتقترب من مركزه، وذهب إلى أن النمو الضعيف للعالم الثالث مثل أمريكا اللاتينية كان نتيجة للنظام الرأسمالي الإقتصادي العالمي الذي احتفظ بها في حالة من التطور القائم

على التبعية بإستمرار، وبالتالي كانت ثروة الشمال مرتبطة ارتباطاً مباشراً بفقر الجنوب. ووفقاً لنظرية التجارية الحرة الكلاسيكية، فإن الإشتراك في نظام مفتوح للتجارة في العالم سوف يصل بالجميع إلى أقصى درجة من المزايا، حتى إذا كانت هناك دولة تبيع البن وأخرى تبيع الكمبيوتر.

فمن الناحية الإقتصادية، فإن الذين انضموا متأخراً إلى مثل هذا النظام لهم ميزة لا يمكن تجاهلها في التطور الإقتصادي طالما أنهم ببساطة يستطيعون استيراد التكنولوجيا من الذين قاموا بتطويرها بدلاً من أن يكون عليهم خلقها بأنفسهم.

وعلى العكس من ذلك، فإن نظرية التبعية تذهب إلى أن التطور المتأخر يضع الدولة في تخلف أبدي، والدولة المتقدمة كانت تتحكم في التجارة العالمية من خلال هياكلها المتعددة حتى تجبر دول العالم لثالث على ما يسمى «بالتطور غير المتوازن» أي تصدير المواد الخام والسلع الأخرى التي تخفض من تكاليف عملية التصنيع، فالشمال المتقدم قد أغرق السوق العالمي ببضائع صناعية معقدة مثل السيارات والطائرات، تاركاً العالم الثالث يقطع الأخشاب ويقوم بالأعمال الحقيرة الأخرى، وقد ربط الكثير من أنصار نظرية التبعية بين النظام الإقتصادي العالمي ونظم الحكم الإستبدادية التي وصلت أخيراً إلى السلطة في أمريكا اللاتينية.

ولم تكن السياسات التي انبثقت من نظرية التبعية حرة، لقد سعى أصحاب نظرية التبعية المعتدلون إلى تجاوز الهياكل الإقتصادية الغربية متعددة القوميات، وإلى تشجيع الصناعة المحلية عن طريق فرض تعريفة جمركية عالية على الواردات، فقد كانت الحلول التي أوحى بها أصحاب نظرية التبعية الراديكالية تسعى إلى هدم النظام الإقتصادي العالمي كله عن طريق تشجيع الثورة والإنسحاب من النظام التجاري الرأسمالي، والدخول في فلك السوفييت على غرار كوبا. وهكذا، وفي بداية السبعينات عندما اشتهرت الأفكار الماركسية كأساس كئيب للمجتمعات في بلاد مثل الصين والإتحاد السوفييتي، كانت في نفس الوقت تلقى إحياءاً لها من المفكرين في العالم الثالث وفي الجامعات الأمريكية والأوروبية كصيغة لمستقبل العالم النامي.

ورغم أن نظرية التبعية لا زالت موجودة بين مفكري اليسار، إلا أنها قد إنهارت الآن كنموذج نظري بسبب عدد من الظواهر الملفتة للنظر والتي لم تستطع هذه النظرية أن تقدم لها تفسيراً، مثل التطور الإقتصادي لدول شرق آسيا في فترة ما بعد الحرب. إن النجاح الإقتصادي الآسيوي بصرف النظر عن المكاسب المادية التي أغدقها على دول آسيا، كان له أكبر الأثر في التخلي عن الأفكار الهدامة مثل نظرية التبعية التي صارت عائقاً نفسياً أمام النمو، عندما تمنع التفكير الواضح حول مصادر التطور الإقتصادي، لأنه إذا كان تخلف دول العالم الثالث ـ كما تزعم نظرية التبعية ـ راجعاً إلى اشتراك أقل عدد من الدول المتقدمة في النظام الرأسمالي العالمي، فكيف يتأتى للمرء أن يفسر النمو الإقتصادي الظاهري والذي حدث في دول مثل كوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج وسنغافورة وماليزيا وتايلاند؟

فبعد الحرب تبنت كل هذه الدول تقريباً سياسات الإكتفاء الذاتي إقتصادياً وتقليص حجم الإستيراد. الذي كان في نفس الوقت يكتسح أمريكا اللاتينية، وبدلاً من ذلك اتبعت هذه الدول سياسة تنمية قائمة على التصدير، مع ربط أنفسهم بالأسواق الخارجية ورأس المال الأجنبي من خلال روابط وصلات مع هيئات وطنية متعددة. ولا يستطيع المرء أن يقول أن مثل هذه الدول قد بدأت تطورها الإقتصادي وعندها بعض المزايا، كالموارد الطبيعية أو رأس المال المكدس من الماضي، فعلى عكس البلاد البترولية الغنية في الشرق الأوسط، أو البلاد الغنية التي تتمتع بالمناجم في أمريكا اللاتينية، فإن هذه الدول الآسيوية التي ذكرناها من قبل قد دخلت السباق وليس لديها شيء سوى رأس المال البشري، أي سكانها ومواطنيها.

إن التجربة الأسيوية فيما بعد الحرب أكدت أن من تطوروا متأخراً عن القوى الصناعية الأقدم والأكثر تمكناً أصبحوا فعلاً متميزين، تماماً مثلما تنبأت النظريات التجارية الحرة الأولى، فهؤلاء المتطورين متأخراً في آسيا بداية من اليابان، كانوا قادرين على شراء أحدث التكنولوجيات من الولايات المتحدة وأوروبا، كما صاروا فيما بعد قادرين على منافسة هذه البلاد منافسة قوية، كما يقول الأمريكيون أنفسهم، وذلك في خلال جيل أو إثنين. وقد ثبت صدق هذا

حتى في داخل آسيا نفسها بالنسبة إلى دول مثل تايلاند وماليزيا والتي بدأت عملية التطور فيها متأخرة عن اليابان وكوريا الجنوبية.

وقد تصرفت الهياكل الإقتصادية الغربية الضخمة المتعددة الجنسيات تماماً طبقاً لكتب الإقتصاد الحر، فبينما استغلت هذه الدول العمالة الرخيصة في آسيا، فقد قدمت في نفس الوقت الأسواق المفتوحة ورأس المال والتكنولوجيا، وكانت هي الوسيلة لصهر التكنولوجيا التي سمحت أخيراً بالنمو الذاتي في الإقتصاديات المحلية. وربما كان هذا هو السبب في أن مسؤولاً كبيراً في سنغافورة أشار إلى أن هناك ثلاثة أشياء لا تستطيع بلاده قبولها وهي: «الهيبيز»، و«الصبية الذين يطلقون شعورهم الطويلة»، و«إنتقادات الهيئات الإقتصادية متعددة الجنسيات».

إن مقدار النمو الإقتصادي الذي حققه هؤلاء الذين تطوروا متأخراً كان في واقع الأمر مثيراً للدهشة. فقد نمت اليابان بمعدل سنوي يبلغ ٩,٨٪ في الستينات، ثم بمعدل ٦٪ في السبعينات، والنمور الأربعة: هونج كونج وتايوان وسنغافورة وكوريا الجنوبية، كانت تنمو بمعدل ٩,٣٪ سنوياً في نفس الفترة. وفي آسيا يستطيع المرء أن يعقد مقارنات مباشرة للأداء النسبي للنظم الإقتصادية البديلة، فمثلاً «تايوان» و«جمهورية الصين الشعبية» كلاهما بدأ وجوده المستقل في ١٩٤٩، وفي ظل نظام إقتصاديات السوق بلغ إنتاج تايوان الحقيقي ٨,٧٪ سنوياً، وكل الأرقام التي تشير إلى تحقق معدلات نمو كبيرة في «تايوان» ترجع تقريباً إلى حوالى عشر سنوات بعد الأخذ بنظام إقتصاديات السوق.

وفي عام ١٩٦١ بدأت كوريا الجنوبية في تبني إصلاحات إقتصادية، وبدأ الإقتصاد الكوري في النمو تبعاً لذلك بمعدل ٨,٤٪ سنوياً، وهو ما يساوي أكثر من أربعة أضعاف ما حققه النمو الإقتصادي في كوريا الشمالية. ولم يأت النجاح الإقتصادي على حساب العدالة الإجتماعية داخل الوطن، وقد قيل أن الأجور كانت منخفضة في آسيا، وأن الحكومات هناك متورطة في سياسات لردع طلبات المستهلك، وفرض معدل عالي جداً من المدخرات، لكن توزيع الدخل بدأ يتعادل بشكل سريع في دولة تلو الأخرى حتى وصلوا إلى مستوى معين من الرخاء.

وفي آخر محاولة من أجل إنقاذ نظرية التبعية قام بعض أنصارها بمحاولة القول بأن النجاح الإقتصادي الذي حققته الإقتصاديات الصناعية الحديثة في آسيا كان راجعاً إلى التخطيط، وأن السياسات الصناعية وليست الرأسمالية تمثل جذور نجاح هذا الإقتصاد. لكن بينما لا يلعب التخطيط الإقتصادي دوراً أكبر في آسيا عنه في الولايات المتحدة، نجد أن أكثر القطاعات نجاحاً في الإقتصاديات الأسيوية تتجه نحو السماح بأكبر درجة من المنافسة في الأسواق الداخلية، والدخول في تكامل مع الأسواق العالمية.

علاوة على ذلك، فإن معظم هؤلاء الذين يمثلون اليسار والذين يعتبرون آسيا مثالاً إيجابياً على تدخل الدولة في الإقتصاد، لن يستطيعوا هضم الأسلوب الأسيوي الإستبدادي في التخطيط، فنوع التخطيط اليساري الذي يعمل باسم ضحايا الرأسمالية كان له من الناحية التاريخية نتائج إقتصادية أكثر غرابة.

إن المعجزة الإقتصادية في آسيا بعد الحرب تدل على أن الرأسمالية طريق واضح نحو التطور الإقتصادي المتاح لكل الدول، ولا توجد دولة نامية من دول العالم الثالث أضيرت لمجرد أنها بدأت عملية النمو متأخراً عن أوروبا، كما أن القوى الصناعية القائمة غير قادرة أيضاً على إغلاق طريق التقدم أمام من يأتي متأخراً بشرط أن يدخل اللعبة طبقاً لقواعد الليبرالية الإقتصادية.

لكن إذا لم يكن النظام الرأسمالي العالمي عقبة في سبيل التطور الإقتصادي في دول العالم الثالث، فلماذا إذن لم تنمو إقتصاديات السوق الموجهة الأخرى خارج آسيا على وجه السرعة؟ فظاهرة الركود الإقتصادي في أمريكا اللاتينية وأجزاء أخرى من العالم الثالث كانت تعادل تقريباً النجاح الإقتصادي الآسيوي، وكانت هي التي أفرزت نظرية التبعية في المقام الأول، وإذا رفضنا التفسيرات الماركسية الجديدة مثل نظرية التبعية، فإن هناك نمطين عريضين من الإجابات الممكنة عن هذا التساؤل: الإجابة الأولى تنحصر في التفسير الثقافي، أي أن العادات والتقاليد والديانات والتركيب الإجتماعي لشعوب مناطق مثل أمريكا اللاتينية تعترض إنجاز مستويات عالية من النمو الإقتصادي بطريقة لا تحدث مع شعوب آسيا أو أوروبا. وإذا كانت هناك بالتالي عوائق ثقافية هامة

تجعل الأسواق لا تعمل في مجتمعات معينة، إذن فعالمية الرأسمالية كطريق نحو التحديث الإقتصادي ستكون موضع تساؤل.

أما التفسير الثاني فيتعلق بالسياسة، فلم تنجح محاولة تطبيق الرأسمالية في أمريكا اللاتينية وأجزاء أخرى من دول العالم الثالث لأن هذه المحاولة لم تتم بشكل جدي، وقد تعثرت معظم الإقتصاديات الرأسمالية لأمريكا اللاتينية بفعل التقاليد التجارية المنتشرة في كل قطاعات الدولة تحت اسم العدالة الإقتصادية.

والتفسير الثاني ربما كان مقنعاً إلى حد ما، وحيث أن السياسات قابلة للتغير أسرع من الثقافة، لذا نجد أن لزاماً علينا أن نقف قليلاً عند هذا التفسير. ففي الوقت الذي كانت فيه أمريكا الشمالية ترث فلسفة وتقاليد وثقافة إنجلترا الحرة كما انبثقت عن ثورتها، كانت أمريكا اللاتينية ترث كثيراً من المؤسسات الإقطاعية لإسبانيا والبرتغال في القرنين السابع والثامن عشر. ومن هذه التقاليد وضع التاج الإسباني والبرتغالي القوي في السيطرة على النشاط الإقتصادي من أجل المجد الشخصي، وهي ممارسة تصرف باسم «ميركانتيليزم» Mercantilism[*]، ويقول واحد من المتخصصين: «منذ بداية الحركة الإستعمارية وحتى الوقت الحاضر، لم تستطع حكومات البرازيل أن تنتقل من نطاقها الإقتصادي لتدخل مرحلة الإقتصاد الأوروبي الذي تجاوز فكرة المكسب بأقصى درجاته... كان التاج هو الراعي الأول للإقتصاد، وكانت كل الأنشطة التجارية والإنتاجية تعتمد على التصاريح الخاصة والإحتكار والمزايا التجارية».

لقد صار تقليداً عاماً في أمريكا اللاتينية استخدام سلطة الدولة لرعاية المصالح الإقتصادية للطبقات العليا والتي كانت بدورها تأخذ إشارتها من الطبقات العليا في أوروبا والتي كانت حكوماتها تمدها بالحماية، فكانت حكومات هذه الطبقة العليا تحميها من المنافسة العالمية من خلال سياسات مثل «الإستيراد كبديل للإنتاج»، وهي السياسة التي تبنتها حكومات كثيرة في أمريكا اللاتينية منذ الثلاثينات وحتى الستينات. وقد كان لسياسة الإستيراد هذه أثرها في تحديد

(*) مذهب ينادي بأهمية المال ويهدف إلى تحقيق أقصى ربح ممكن.

نشـاط المنتجين المحليـين وقصره على أسـواق داخلية صغـيرة لا يستطيعـون فيها تحقيق إقتصـاديات قـوية، فمثـلاً نجد أن تكـاليف إنتاج سيـارة في البرازيـل أو الأرجنتين أو المكسيك تزيد بنسبـة تتراوح من ٦٠ إلى ١٥٠ بـالمائـة عـن معـدل تكلفتها في الولايات المتحدة.

وهكـذا التقى اليسار واليمـين في اعتقادهمـا أن هناك حـاجة إلى التـدخل الموسع من قبل الحكومة في الشؤون الإقتصادية. إلا أن نتيجة هـذا التدخـل في أمريكا اللاتينية اختلفت عن آسيا مثلاً، ففي حالة أمريكا اللاتينية كان التدخل معـوقاً رهيبـاً فالجـانب الأكبر من إقتصـاديات أمـريكا الـلاتينية يخضـع لسيـطرة قطاعات الدولة التي لا كفاءة لها والتي حاولت إدارة النشاط الإقتصـادي مباشرة رغم تحميلها له بعوائق تفوق طاقته، ففي البرازيل لا تـدير الـدولة فقـط الـبريد والإتـصالات، بل تقوم أيضاً بصناعة الصلب ومناجم الحديد والبوتاس والبحث عن البترول، كما تدير أيضاً البنوك التجارية والإستثمارية وتقـوم بتوليـد الطاقـة الكهربية وتصنـع الطائـرات، وذلك من خـلال شركات قـطاع عام لا يمكن أن تعلن إفـلاسها، وتستخـدم هذه الشركـات العمالـة الموجـودة كصورة من صـور الرعاية السياسية.

ولنأخذ «بيرو» مثلاً، فيسجـل«هيرنـاندو دي سـوتو» في كتـاب له بعنـوان «الطريق الآخر» كيف أن معهده في «ليما» حـاول إقامـة مصنع وهمي (إفتراضي) وفقاً للقواعد القانونية التي وضعتها حكومة «بيرو»، فوجد أن القيام بإحدى عشر إجراءاً بيروقراطياً قد استغرق ٢٨٩ يـوماً بتكلفـة إجماليـة ١٢٣١ دولاراً للرسوم والأجور الضائعة (بما فيها دفع رشوتين)، وهو ما يساوي ٣٢ ضعفاً للحد الأدنى للأجور الشهرية.

ويرى «دي سوتو» أن العوائق التي تعترض الأعمال الجديدة تحد من إقامـة أي مشروعات إقتصاديـة في «بيرو»، ويفسر بـالتالي ظهـور شكل إقتصـادي غير معلن أو غير رسمي يخدم الشعب الذي لا يقوى أو لا يريد التعامل مع الحواجز التي تفرضها الدولة على التجارة، فكل الإقتصاديات الرئيسية في أمريكا اللاتينية لها جانبها غير الرسمي والذي ينتج حوالى ربع أو ثلث الإنتاج الإجمالي للدولة،

ولا داع بالطبع إلى تكرار القول بأن النشاط الإقتصادي الذي يمر من خلال قنوات غير شرعية يكون بالكاد مؤدياً إلى أية كفاية إقتصادية.

وإذا استعرنا كلمات الروائي «ماريو ڤارجاس لوسا» Mario Vargas Llosa لوجدناه يقول: «إن واحدة من أكثر الأساطير إنتشاراً حول أمريكا اللاتينية تقول بأن تخلفها قد نتج عن فلسفتها الخاطئة عن الحرية الإقتصادية».

وفي الواقع يذهب «ڤارجاس لوسا» إلى أن مثل هذه الحرية لم تكن موجودة أبداً، وإنما وجدت صورة من صور المذهب المادي الذي يهدف إلى تحقيق أقصى كسب ممكن Mercantilism «أي أن الدولة البيروقراطية هنا تعتبر إعادة توزيع الثروة الوطنية أكثر أهمية من إنتاج هذه الثروة»، ومع إعادة التوزيع تتخذ صورة الإحتكار الذي تتمتع به طبقة عليا تعتمد على الدولة، والدولة نفسها تعتمد عليها.

إن حالات التدخل الذي تقوم به الدولة في الشؤون الإقتصادية وما يجلبه هذا التدخل من كوارث أمر شائع في أمريكا اللاتينية. والمثال المعروف هنا هو الأرجنتين التي كانت في ١٩١٣ تعيش في نفس مستوى سويسرا، وتساوي ضعف المستوى في إيطاليا ونصف المستوى في كندا، أما اليوم فالمستوى يقل كثيراً عن السدس والثلث والخمس على التوالي. إن التدهور الطويل للأرجنتين من التطور إلى التخلف يمكن إرجاعه مباشرة إلى سياسة «الاستيراد بديل الإنتاج» التي دعمها «خوان بيرون» Juan Peron في الخمسينات والذي استخدم أيضاً سلطة الدولة في إعادة توزيع الثروة على الطبقة العاملة كوسيلة لتدعيم سلطته الشخصية. إن قدرة الزعماء السياسيين على تجاهل الواقع الإقتصادي تتضح من خطاب كتبه «بيرون» في ١٩٥٣ إلى «كارلوس ايبانيز» Carlos Ibanéz رئيس «شيلي» نصحه فيه بالتالي:

«إعط للشعب ـ وبصفة خاصة العمال ـ كل ما هو ممكن، وعندما يتراءى لك أنك قد أعطيتهم الكثير، إعطهم أكثر، وسوف ترى النتائج، إن كل من حولك سيحذرك من شبح الإنهيار الإقتصادي، لكن كل هذا كذب، فلا يوجد شيء أكثر مرونة من الإقتصاد، لكن كل الناس تخافه لأن أحداً لا يفهمه».

ومن الإنصاف القول بأن خبراء الصناعة في الأرجنتين يفهمون الآن طبيعة إقتصاد بلادهم أكثر من فهم «خوان بيرون» له، وتواجه الأرجنتين الآن مشكلة رهيبة تتعلق بإلغاء هذا التراث الإقتصادي، وهي مهمة وقعت على عاتق واحد من خلفاء بيرون وهو الرئيس «كارلوس منعم».

وبطريقة أكثر شجاعة من الأرجنتين في عصر «كارلوس منعم»، قامت المكسيك تحت قيادة الرئيس «كارلوس ساليناس» بمجموعة كبيرة من الإصلاحات الإقتصادية التحررية بما فيها خفض معدلات الضرائب والعجز في الميزانية، وإصلاحات أخرى تتعلق بالفساد في الهيئات والمؤسسات وإتحادات العمال، وفتح حوار مع الولايات المتحدة حول معاهدة تجارة حرة، وكانت النتيجة في أواخر الثمانينات هي ارتفاع معدل النمو الحقيقي إلى ما بين ٣ إلى ٤٪، وانخفاض معدل التضخم إلى أقل من ٢٠٪ وهو معدل جيد جداً وفقاً للمستويات التاريخية والإقليمية.

الإشتراكية إذن، ليست أكثر جاذبية كنموذج إقتصادي للدول النامية عنها للمجتمعات الصناعية المتقدمة. ومنذ ثلاثين أو أربعين عاماً كان البديل الإشتراكي يبدو أكثر إقناعاً. وقد اعترف زعماء دول العالم الثالث بالتكلفة البشرية الهائلة لأسلوب التحديث السوفييتي أو الصيني إلا أنهم برروا موقفهم بهدفهم في التصنيع رغم أن مجتمعاتهم الخاصة كانت جاهلة وعنيفة ومتخلفة وتغط في الفقر. كما ذهبوا إلى أن التحديث الإقتصادي في ظل الظروف الرأسمالية كان عملية باهظة التكاليف، كما أن مجتمعاتهم لن تنتظر عشرات السنين التي استغرقتها أوروبا وأمريكا الشمالية لإنجاز هذه العملية.

واليوم تبدو هذه الحجة أقل إقناعاً، فدول آسيا التي كررت تجارب ألمانيا واليابان في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، اثبتت أن الحرية (الليبرالية) الإقتصادية تسمح لمن تأخروا باللحاق بركب المتطورين الأول، وأن هذا الهدف يمكن تحقيقه خلال جيل أواثنين. ورغم أن هذه العملية لم تتم بدون كلفة، فقد كانت أشكال الحرمان والمصاعب التي تعانيها الطبقات العاملة في دول مثل اليابان وكوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج، تبدو لا شيء بالمقارنة

بالرعب الإجتماعي الذي يخيم على سكان الإتحاد السوفييتي والصين.

إن التجارب الأخيرة للإتحاد السوفييتي والصين ودول أوروبا الشرقية في تحويل إقتصادياتها إلى نظم السوق تدلل على اعتبارات من شأنها أن تمنع أي دولة من اختيار الحل الإشتراكي طريقاً إلى تطورها. دعنا نتصور مثلاً واحداً من قادة حرب العصابات في أحراش «بيرو» أو مدينة في جنوب أفريقيا يدبر ثورة ماركسية - لينينية أما ماوية (نسبة إلى ماو) ضد حكومة هذه الدول، كما كان الحال في أعوام ١٩١٧ أو ١٩٤٩، وهنا لا بد وأن يتوقع المرء حاجته إلى إغتصاب السلطة واستخدام آلة القهر للدولة في تحطيم النظام الإجتماعي القديم، وخلق مؤسسات إقتصادية مركزية جديدة. وبالإضافة إلى هذا، فلا بد أن يتوقع المرء (بشرط أن يكون من أفراد حرب العصابات ذوي الأمانة الفكرية) أن تكون ثمار هذه الثورة الأولى محدودة بالضرورة، حتى أنه ربما أمل في أنه خلال جيل يمكن أن تصل دولته إلى المستوى الإقتصادي لألمانيا الشرقية في الستينات والسبعينات. وإذا أراد هذه القائد لحرب العصابات أن ينقل دولته إلى ما بعد مستوى التطور في ألمانيا الشرقية، بكل ما سيتحمله من تكاليف أخلاقية وإجتماعية وبيئية، فسيتوقع المرء ثورة ثانية حيث سنجد أن آلية التخطيط المركزي الإشتراكي قد قُضي عليها بدورها وعادت المؤسسات الرأسمالية مرة ثانية.

وليس هذا بالعمل السهل على أية حال لأنه في ضوء كل هذه المشكلات والتي يمكن للمرء أن يراها بشكل مسبق، فسيكون من الأسهل والأوفق أن يتقدم المجتمع مباشرة إلى الثورة الرأسمالية الثانية دون المرور بالمرحلة الإشتراكية الأولى. بمعنى إنهاء هياكل التنظيم القديمة في الدولة والبيروقراطية، وهدم نظام الثروات والمزايا للطبقات الإجتماعية القديمة وذلك عن طريق تعريضها للمنافسة العالمية، وتحرير الطاقات الخلاقة للمجتمع المدني.

إن منطق العلوم الطبيعية الحديثة التقدمية يهيء المجتمعات الإنسانية فقط لتقبل الرأسمالية، ويستطيع من خلاله الناس رؤية مصالحهم الإقتصادية الذاتية بوضوح تام. إن مذهب المكسب المادي في أقصى صوره «الميركانتيليزم»،

ونظرية التبعية، ومجموعة أوهام فكرية أخرى قد حرمت الناس لزمن طويـل من تحقيق هذه الرؤية الواضحة.

ولكن تجارب آسيا وأوروبا الشرقية، قد أصبحت الآن هي محك الإختبار التجريبي والذي يمكن عن طريقه تفنيد دعاوى النظم الإقتصادية المنافسة.

آليتنا الآن يمكن أن تفسر خلق ثقافة عالميـة قائمـة على مبـادىء إقتصاديـة حرة بالنسبة للعالم الثالث وكذلك العالم الأول والثـاني، إن العالم الإقتصـادي ذو الإنتاج الهائل والذي يتمتع بديناميكية كبـيرة والناتـج عن التكنولـوجيا المتقـدمة والتنـظيم العقلاني للعمـل، يتمتع بقـوة متجانسـة هائلة، فهـو قادر عـلى وصل مجتمعات مختلفة حول العالم بعضها ببعض من خلال خلق أسواق عالمية شاملة، وخلق ممارسات إقتصادية في مجموعة من المجتمعات المختلفة. إن القـوة الجذابـة لهذا العالم تخلق مناخاً مهيأ لكل المجتمعـات الإنسانيـة حتى تشترك فيـه، إلا أن النجـاح في الإشـتراك في هـذا العـالم يتـطلب أولاً تبني مبـادىء الحـريـة الإقتصادية... وهذا هو الإنتصار.

الفصل العاشر

في أرض العلم

والآن نأتي إلى أصعب جزء من مناقشتنا: هل آلية علم الطبيعة الحديث تؤدي إلى ديموقراطية حرة؟ إذا كان منطق التصنيع المتقدم الذي يحدده علم الطبيعة الحديث يخلق استعداداً قوياً لصالح الرأسمالية واقتصاديات السوق، فهل يقدم أيضاً حكومةً حرة ومشاركة ديموقراطية؟

في مقال كُتب سنة ١٩٥٩ ذهب عالم الاجتماع «سيمور مارتين ليبست» Seymour Martin Lipset إلى أن هناك درجة عالية جداً من التداخل الأمبريقي (العلاقة التجريبية) بين الديموقراطية المستقرة من ناحية ومستوى التطور الاقتصادي للدولة من ناحية أخرى، بالإضافة إلى مؤشرات أخرى مرتبطة بالتطور الاقتصادي مثل التحضر والتعليم وما إلى ذلك. هل هناك علاقة ضرورية بين التصنيع المتقدم والحرية السياسية التي هي ضرورية لهذه الدرجة العالية من العلاقة؟ أم هل من الممكن أن تكون الحرية السياسية هي مجرد واقع ثقافي للحضارة الأوروبية وثمارها المختلفة والتي يحدث لأسباب منفصلة أن تنتج أشهر حالات وأمثلة التصنيع الناجح؟

وكما سوف نرى، فإن العلاقة بين التطور الاقتصادي والديموقراطية بعيدة جداً عن المصادفة، ولكن الدوافع وراء اختيار الديموقراطية ليست اقتصادية بصفة أساسية. إن لها مصدر آخر ويتم تسهيلها عن طريق التصنيع ولكنها لا تكون ضرورية به.

إن العلاقة الوطيدة التي توجد بين التطور الاقتصادي والمستويات التعليمية والديموقراطية تظهر بوضوح في جنوب أوروبا. في سنة ١٩٥٨ تبنت إسبانيا برنامجاً للتحرر الاقتصادي استبدلت فيه سياسات المذهب المادي الذي يهدف إلى أقصى كسب في عهد فرانكو بالسياسات الحرة التي تصل الاقتصاد الاسباني باقتصاد العالم الخارجي. وقد أدّى هذا إلى فترة من النمو الاقتصادي

السريع جداً: في العشر سنوات السابقة على موت «فرانكو» نما الاقتصاد الإسباني بنسبة ٧,١٪ في السنة. وتبعه في ذلك ـ اقتصاديات البرتغال واليونان التي حققت معدلات نمو تصل إلى ٦,٢٪ و٦,٤٪ في السنة بترتيب الدولتين.
إن التحول الاجتماعي الذي حدث نتيجة لعملية التصنيع كان دراميا: في إسبانيا كان ١٨٪ فقط من السكان يعيشون في مدن يبلغ تعداد سكانها ما يزيد عن ١٠٠ ألف نسمة في سنة ١٩٥٠، أما في سنة ١٩٧٠ فقد زاد هذا الرقم إلى ٣٤٪. وفي سنة ١٩٥٠ كان نصف سكان إسبانيا والبرتغال واليونان يشتغلون بالزراعة بالمقارنة بمتوسط ٢٤٪ بالنسبة لأوروبا الغربية كلها، أما في سنة ١٩٧٠ فاليونان وحدها هي التي ظلت فوق هذا الرقم الأخير، بينما في إسبانيا انخفضت النسبة المئوية إلى ٢١٪. ومع التحضر أو العملية الحضرية حدثت درجات أعلى من التعليم والدخل بالنسبة للفرد وكذلك تقدير للثقافة التي كانت تُخلَق داخل المجتمع الأوروبي. وبينما لم ينتج عن هذه التغيرات الاقتصادية والاجتماعية في ذاتها كثرة سياسية أكبر وأعظم، إلا أنها خلقت المناخ الاجتماعي الذي يمكن في ظله أن تنتعش الكثرة عندما تصبح الظروف السياسية مهيأة.
لقد جاء في تقرير رئيس خطة التطور الاقتصادي في عهد «فرانكو» والذي شهد كثيراً من ثورة إسبانيا في مجال الخبرة الصناعية ويُدعى «لاوريانو لوبيز رودو» Laureano Lopez Rodo «إن إسبانيا ستكون جاهزة للديموقراطية عندما يصبح دخل الفرد ٢٠٠٠ دولاراً»، وثبت أن هذه كانت نبوءة بالفعل: ففي سنة ١٩٧٤ عشية وفاة «فرانكو» كان دخل الفرد قد بلغ: ٢٤٤٦ دولاراً.

ونفس العلاقة بين التطور الاقتصادي والديموقراطية الحرة يمكن أن نراها في أسيا. فاليابان أول الدول الآسيوية الشرقية في مجال التحديث كانت أول من حقق ديموقراطية حرة مستقرة. أما «تايوان» وكوريا الجنوبية، فمع وجود أعلى المستويات من التعليم والدخل الفردي تعرضتا لأكبر تغير في النظم السياسية فيهما. في «تايوان» على سبيل المثال ٤٥٪ من اللجنة المركزية لحزب جيومندانج Guomindang الحاكم يتمتعون بدرجات علمية عالية، وكثير منهم حصلوا على درجاتهم من الولايات المتحدة. إن نسبة ٤٥٪ من مواطني «تايوان» و٣٧٪ من مواطني «كوريا الجنوبية» يتلقون تعليماً عالياً بالمقارنة بـ ٦٠٪ من الأمريكيين

و٢٢٪ من البريطانيين. وفي الواقع، فإن أصغر أعضاء البرلمان في «تايوان» وأفضلهم تعليماً هم الذين أعطوا دفعةً أقوى لجعل هذا البرلمان مؤسسة نيابية. أما «أستراليا» و«نيوزيلندا»، وهي أراضي المستعمرات الأوروبية فقد حققتا تطوراً اقتصادياً وديموقراطياً قبل الحرب العالمية الثانية.

في جنوب افريقيا قُنن النظام العنصري بعد انتصار حزب مالان D.F. Malan الوطني في سنة ١٩٤٨. وكان المجتمع الأفريقي الذي يمثله هذا الحزب متخلفاً بصفة فردية في الأمور الاجتماعية والاقتصادية خاصة إذا قورن بالمجتمعات الأوروبية المعاصرة له. كان الأفارقة في هذه الفترة فقراء وفلاحين أميين يدفعهم الجفاف وشظف العيش إلى المدن. واستخدم الأفارقة استيلاءهم على سلطة الدولة في تطوير أنفسهم اجتماعياً واقتصادياً وبصفة أساسية من خلال استخدام القطاع العام. وفيما بين سنة ١٩٤٨ وسنة ١٩٨٨ قاموا بتحول درامي إلى مجتمع متحضر ومتعلم حافل بالمشروعات التجارية. ومع هذا التعليم جاء الاتصال بالمعايير والاتجاهات السياسية للعالم الخارجي، ذلك العالم الذي لم يستطيعوا أن يعزلوا أنفسهم عنه. إن تحرر مجتمع جنوب إفريقيا قد بدأ بالفعل في أواخر السبعينيات بإعادة تقنين وتشريع اتحادات السود التجارية وتخفيف قوانين الرقابة. ومع افتتاح «دي كليرك» للمؤتمر الأفريقي الوطني في شهر فبراير من سنة ١٩٩٠ كانت الحكومة تتابع بطرق عديدة رأي ناخبيها البيض، الذين يختلفون الآن قليلاً في الانجاز التعليمي والوظيفي عن نظائرهم في أوروبا وأمريكا.

كما تعرض الإتحاد السوفييتي أيضاً لتحول اجتماعي مشابه. فقد تغير هو الآخر من مجتمع زراعي إلى مجتمع حضري مع زيادة في مستويات التعليم المتخصص.

هذه التغيرات السوسيولوجية (الاجتماعية) - والتي كانت مستمرة في الخلف عندما كانت الحرب الباردة مستمرة في برلين وكوبا - كانت هي الظروف التي شجعت الخطوات التي تم اتخاذها بعد ذلك نحو عملية الديموقراطية.

وبنظرة شاملة للعالم نجد أنه ما زالت هناك علاقة قوية بين التطور

الاجتماعي والاقتصادي وظهور ديموقراطيات جديدة. إن معظم المناطق المتقدمة اقتصادياً، غرب أوروبا وأمريكا الشمالية قد عملت بأقدم الديموقراطيات الحرة وأكثرها استقراراً. وجاء جنوب أوروبا بعدذلك وحقق ديموقراطية مستقرة في السبعينات. وفي داخل أوروبا الجنوبية كان للبرتغال أصعب النقلات إلى الديموقراطية في منتصف السبعينات لأنها بدأت من قاعدة اجتماعية واقتصادية أقل مستوى، وبعد أوروبا مباشرة من الناحية الاقتصادية تأتي أسيا التي قامت شعوبها بعملية التحول الديموقراطية بنسب دقيقة تلائم درجاتهم في التطور. ومن الدول الشيوعية السابقة في أوروبا الشرقية نجد أن أكثر هذه الدول تقدماً من الناحية الاقتصادية ـ وهي ألمانيا الشرقية والمجر وتشيكوسلوفاكيا وبولندا ـ قد قامت أيضاً بأسرع النقلات إلى ديموقراطية كاملة، بينما الدول الأقل تقدماً مثل «بلغاريا» و«رومانيا» و«صربيا» و«ألبانيا» فقد اختارت جميعها شيوعيين للإصلاح في سنة ١٩٩٠ / ١٩٩١. والإتحاد السوفييتي يُقارن مع مستوى التطور في دول أمريكا اللاتينية الكبرى مثل الأرجنتين والبرازيل وشيلي والمكسيك لأنه فشل مثلهم في تحقيق نظام ديموقراطي كامل الاستقرار.

أما افريقيا وهي أقل المناطق تطوراً في العالم فهي تملك قليلاً من الديموقراطيات الحديثة لكن استقرار هذه الديموقراطيات أمر غير مؤكد.

أما المنطقة التي خرجت عن القياس بشكل واضح فهي الشرق الأوسط الذي لا يملك ديموقراطيات مستقرة أو ثابتة، ولكنه يضم عدداً من الدول يتمتع فيها الفرد بدخل سنوي مثل المستوى الأوروبي والأسيوي. وببساطة، فإن تفسير هذا هو البترول. ذلك أن الدخل من البترول قد سمح لدول مثل المملكة العربية السعودية والعراق وإيران والإمارات العربية المتحدة بالحصول على التكنولوجيا الحديثة من السيارات وطائرات الميراج المقاتلة والقنابل الحديثة وما شابه ذلك ـ دون أن يحدث في مجتمعات هذه الدول اجتياز للتحولات الاجتماعية التي حدثت في مناطق أخرى عندما تولدت مثل هذه الثروة بفعل عمل سكانها.

وحتى نشرح السبب في أن عملية التصنيع المتقدمة تسفر عن ديموقراطية حرة يجب أن نذكر ثلاثة أنماط من الحجج. الحجة الأولى هي الحجة الوظيفية

وهي أن الديموقراطية وحدها قادرة على تخفيف حدة المصالح المتصارعة التي يخلقها الاقتصاد الحديث. وقد تبنى هذه الحجة وبقوة «تالكوت بارسونز» Tal-cott Parsons الذي اعتقد أن الديموقراطية «عالمية التطور» في كل المجتمعات: ويقول في هذا:

«إن الحجة الأساسية لاعتبار الاتحاد الديموقراطي عالمياً هي أنه كلما أصبح المجتمع أكبر وأكثر تعقيداً، كلما كان التنظيم السياسي أكثر أهمية وفاعلية، ليس فقط في القوة الإدارية لهذا المجتمع بل أيضاً في دعمه للنظام الشرعي العالمي . . . ولا توجد صورة مؤسسية تختلف اختلافاً أساسياً عن الاتحاد الديموقراطي يمكن أن تحقق التوافق في ممارسة السلطة والحكم على يد أفراد أو جماعات معنية . . .».

وتأكيداً للنقطة التي أثارها بارسونز Parsons، فإن الديموقراطيات تكون مجهزة أفضل تجهيز من أجل التعامل مع العدد المتزايد والمتكاثر لجماعات المصلحة التي نشأت نتيجة لعملية التصنيع. ولننظر في العوامل الاجتماعية الجديدة تماماً التي تظهر في مسار التصنيع: الطبقة العاملة التي تصبح بصفة متزايدة مختلفة وفقاً للخواص الصناعية والحرفية، وطبقات جديدة من المديرين الذين لا تتفق مصالحهم بالضرورة مع مصالح الإدارة العليا، والوظائف الحكومية على المستوى الوطني والإقليمي والمحلي، وموجات المهاجرين من الخارج بصفة شرعية أو غير شرعية والذين يبحثون عن الحصول على مزايا سوق العمل المفتوح في البلاد المتطورة. الديموقراطية على نحو ما تذهب إليه هذه الحجة أكثر وظيفية في مثل هذا الوضع لأن الإقبال عليها أكثر. إن وضع مقاييس عامة ومفتوحة للاشتراك في النظام السياسي يسمح للجماعات الاجتماعية الجديدة والمصالح أن تعبر عن نفسها وتلتحق باتفاق سياسي عام.

الديكتاتورية أيضاً يمكن أن تتفق مع التغير، وفي بعض الحالات يمكن أن تعمل بسرعة أكبر من الديموقراطيات مثلما فعلت الأقلية الحاكمة في اليابان بعد سنة ١٨٦٨. ولكن التاريخ يتضمن حالات كثيرة أخرى للطبقات الحاكمة الضيقة البعيدة عن التغيرات الاجتماعية التي كانت تحدث أمامهم نتيجة للتطور

الاقتصادي مثل الـ Junkers في بروسيا والطبقات صاحبة الأرض في الأرجنتين.

والديموقراطية وفقاً لهذه الحجة تكون أكثر وظيفية من الديكتاتورية لأن الكثير من الصراعات التي تتطور بين هذه الجماعات الإجتماعية يجب أن تخضع لحكم أو قضاء إما من النظام الشرعي أو النظام السياسي.

والسوق وحده لا يمكن أن يحدد المستوى المناسب ومكان الاستثمار العام تحت التركيب، أو القواعد الخاصة بمنازعات العمل وتنظيم الصفقات، أو الصحة الوظيفية ومستويات الأمان. ذلك أن كل مسألة من هذه المسائل قيمة إلى حد ما ولا بد أن تعود إلى النظام السياسي. وإذا كان هذا النظام يحكم هذه المصالح المتصارعة بطريقة عادلة ويتلقى موافقة كل العاملين الكبار في الاقتصاد، فلا بد أن يكون هذا النظام هو النظام الديموقراطي. ويمكن أن تفصل الديكتاتورية في مثل هذه المنازعات باسم الكفاية الاقتصادية، ولكن التوظيف السهل للاقتصاد الحديث يعتمد على إرادة مكوناته الاجتماعية أو عناصره الاجتماعية المعتمدة على بعضها في العمل معاً. إذا كانوا لا يؤمنون بشرعية القاضي أو الحاكم. وإذا لم تكن هناك ثقة في النظام فلن يكون هناك تعاون فعال ونشط من النوع المطلوب لجعل النظام كله وظيفياً.

وهناك مثال على الطريقة التي يمكن أن يُقال بها أن الديموقراطية أكثر وظيفية للبلاد المتطورة وهي البيئة. فبين أشهر منتجات التصنيع المتقدم توجد مستويات هامة من التلوث والتلف البيئي. وهذه تشكل ما يسميه الاقتصاديون الظواهر الخارجية أي التكاليف التي تُفرض على الأطراف الثالثة التي لا تؤثر مباشرةً في المشروعات التي تسبب التلف. ورغم النظريات المختلفة التي توجه اللوم إلى التلف البيئي سواءًا على مستوى الرأسمالية أوالاشتراكية، إلا أن التجربة أثبتت أنه لا يوجد نظام اقتصادي منهما يُعتبر جيداً بالنسبة للبيئة. إن كلاً من الهيئات الخاصة والمشروعات الاشتراكية والوزارات سوف تركز على النمو وسوف تسعى إلى تجنب دفع مبالغ للظواهر الخارجية أينما يمكن أن توجد. ولكن ما دام الناس لا يريدون فقط النمو الاقتصادي بل أيضاً بيئة آمنة

لأنفسهم ولأطفالهم، فإنها تصبح وظيفة الدولة أن توجد تعادلية بينهما وأن تنشر تكاليف الحماية البيئية حتى لا يتحملها قطاع وحده.

وفي هذا الجانب فإن الرقم القياسي البيئي الكبير للعالم الشيوعي يدل على أن ما يكون أكثر تأثيراً في حماية البيئة لا هي الرأسمالية ولا هي الاشتراكية. ولكنها الديموقراطية. وعلى وجه العموم، فإن النظم السياسية الديموقراطية تتفاعل أسرع كثيراً مع نمو الوعي البيئي في الستينات والسبعينات عما فعلت الديكتاتوريات في العالم. لأنه بدون النظام السياسي الذي يسمح للمجتمعات المحلية بالاحتجاج على التلوث الذي يحدث في وسط هذه المجتمعات، وبدون الحرية التي تسمح للمنظمات بالحد من سلوك الشركات والمشروعات، وبدون القيادة السياسية الوطنية التي تشعر أنها تريد أن تكرس مواردها الأساسية لحماية البيئة، تنتهي الأمة بكوارث مثل «تشرنوبل» أو تجفيف «بحر آرال» أو ما إلى ذلك. وتسمح الديموقراطيات بالاشتراك أو المشاركة ومن ثم بالتغذية المرتدة، وبدون التغذية المرتدة فإن الحكومات سوف تتجه دائماً إلى تفضيل المشروع الكبير الذي يضيف كثيراً إلى الثروة القومية متجاوزة مصالح الجماعات والمواطنين.

والفكرة الثانية في النقاش الذي يفسر السبب في أن التطور الاقتصادي يسفر عن الديموقراطية، له علاقة باتجاه الديكتاتوريات أو حكومة الحزب الواحد نحو التدهور عبر الزمن، والتدهور الأسرع عندما تُواجه بمهمة إدارة مجتمع تكنولوجي متقدم. ويمكن أن تحكم الحكومات الثورية بصورة مؤثرة في سنواتها الأولى بفضل ما أسماه «ماكس فيبر» السلطة المفضلة. ولكن عندما يذهب المؤسسون الأول لهذه الحكومة فليس ثمة ما يضمن أن خلفاءهم سوف يتمتعون بدرجة مماثلة من السلطة، أو حتى أنهم سيكونون على كفاءة قليلة في إدارة الدولة. والديكتاتوريات طويلة المدى تكون قادرة على خلق تجاوزات شخصية كبيرة مثل حاكم رومانيا السابق «نيكولاي شاوسيسكو» وامتلاكه «ثريا» طاقتها ٤٠ ألف وات تمت صناعتها في وقت كانت الدولة فيه تعلن خفض الاستهلاك الكهربي. إن صراعات القوى المدمرة لذاتها تتطور بين اتباع هؤلاء الذين أسسوا الحكم والذين نجحوا في مراقبة كل منهم الآخر ولكن ليس في سبيل

حكم الدولة حكماً فعالاً. إن البديل لصراع القوة الذي لا يتوقف والديكتاتورية المتعسفة ـ هو الاجراءات التي تتخذ صفة المؤسسات من أجل اختيار وانتخاب القادة الجدد والسياسات الملائمة، إذا وجدت مثل هذه الاجراءات من أجل تغيير القادة، فإن مؤلفي السياسات الرديئة يمكن استبدالهم دون الإخلال بالنظام كله.

وهناك أيضاً صورة أخرى لهذه المقولة التي تنطبق على إنتقالات اليمين المستبد إلى الديموقراطية. تظهر الديموقراطية نتيجة تحالف أوتوافق بين جماعات الطبقة العليا ـ الجيش، خبراء الصناعة، البرجوازيين الصناعيين ـ والتي رغم ما يصيبها من تعب وإحباط ومراقبة متبادلة في طموحاتها، تقبل التحالفات والمعاهدات أو الترتيبات للمشاركة في السلطة كأفضل نتيجة تالية، وفي ظل تفسيرات الجناح اليساري الشيوعي أو اليمين المستبد لنقل هذه الحجة، لا تنشأ الديموقراطية لأن أي فرد يريدها بالضرورة، بل تنشأ كنتاج لصراع الطبقة العليا.

أما آخر وأهم نقطة في الحجة التي تربط التطور الاقتصادي بالديموقراطية الحرة هي أن التصنيع الناجح ينتج مجتمعات متوسطة الطبقة، وأن المجتمعات متوسطة الطبقة تطلب المشاركة السياسية والمساواة في الحقوق. ورغم الفوارق في توزيع الدخل والذي ينشأ عادة في المراحل الأولى من التصنيع، فإن التطور الاقتصادي يتجه أخيراً إلى ترقية وتصعيد المساواة العريضة لأنه يخلق طلباً كبيراً على قوة عمل كبيرة ومدربة. ومثل هذه المساواة العريضة تهيء الناس لمعارضة النظم السياسية التي لا تحترم هذه المساواة أو تسمح للناس بالإشتراك في قاعدة متساوية.

تنشأ مجتمعات الطبقة المتوسطة كنتيجة للتعليم العام. والصلة بين التعليم والديموقراطية الحرة كثيراً ما تُلاحظ ويبدو أنها هامة للغاية. وتتطلب المجتمعات الصناعية أعداداً كبيرة من الذين يكونوا على درجة عالية من المهارة والتعليم من عمال ومديرين وفنيين ومفكرين ومثقفين، ومن هنا فإن أكثر الدول ديكتاتورية لا تستطيع أن تتجنب الحاجة إلى التعليم إذا كانت تريد أن تصبح متقدمة من الناحية الاقتصادية. ومثل هذه المجتمعات لا يمكن أن توجد دون تأسيس

علمي كبير ومتخصص. وفي الواقع ففي العالم المتطور تتحدد الحالة الاجتماعية بدرجة كبيرة جداً بمستوى الفرد من الإنجاز العلمي. إن الفوارق الطبقية التي توجد في الولايات المتحدة المعاصرة، على سبيل المثال، ترجع بصفة أساسية إلى الفوارق في التعليم. إن هناك عوائق قليلة في وجه تقدم الشخص بأوراق اعتماده التعليمية الحقيقية. ويزحف عدم المساواة إلى داخل النظام نتيجة للحصول غير المتساوي على التعليم، ونقص التعليم هو أشد إدانة تلحق بمواطني الطبقة الثانية.

إن تأثير التعليم على المواقف السياسية أمر معقد، ولكن هناك أسباب تدعو للتفكير في أنه يخلق الظروف الملائمة للمجتمع الديموقراطي. إن الهدف من التعليم الحديث هو تحرير الناس من تعصبهم ومن الصور التقليدية للسلطة. ويُقال أن المتعلمين لا يطيعون السلطة طاعة عمياء بل إنهم يتعلمون من أجل أن يفكروا لأنفسهم. وحتى إذا كان هذا لا يحدث على القاعدة العريضة، فإن الناس يمكن أن يتعلموا كيف يرون مصالحهم الخاصة رؤيةً أكثر وضوحاً.

والتعليم يجعل الناس أيضاً يطالبون بالمزيد من أنفسهم ولأنفسهم، بمعنى آخر يحصلون على حس معين، بالكرامة التي يريدون إحترامها من مواطنيهم ورفاقهم وكذلك من الدولة. في المجتمع الريفي التقليدي من الممكن لسيد الأرض أن يجند مزارع لقتل مزارع آخر أو يجرد بعض مزارعيه من أراضيهم. وهم يفعلون ذلك لا لأنه في صالحهم، بل لأنهم اعتادوا على طاعة السلطة. الحرفيون الحضريون في البلاد المتطورة، من ناحية أخرى يمكن تجنيدهم لأغراض أخرى مثل نظم التغذية المعينة وسباق الماراثون ولكنهم لا يميلون إلى التطوع في الجيوش الخاصة أو ما شابه ذلك لمجرد أن يصدر إليهم أحد الأمر بذلك.

إن هذه الحجة تذهب إلى أن الطبقة العلمية ـ الفنية المطالبة بإدارة الاقتصاديات الصناعية الحديثة سوف تطالب أخيراً بتحرر سياسي أكبر، لأن البحث العلمي يمكن أن يتقدم فقط في ظل مناخ من الحرية والتبادل المفتوح للأفكار. لقد رأينا سابقاً كيف أن ظهور طبقة خبراء صناعيين كبرى في الإتحاد

السوفييتي والصين قد خلق تغيراً معيناً في صالح الأسواق والتحرر الاقتصادي، حيث كان هؤلاء على دراية بمعايير العقلانية الاقتصادية. وهنا تمتد الحجة إلى النطاق السياسي: فالتقدم العلمي يعتمد ليس فقط على الحرية للبحث العلمي، بل أيضاً على مجتمع ونظام سياسي يكون مفتوحاً بأكمله أمام المناظرة الحرة والمشاركة الحرة.

هذه كانت الحجج التي يمكن أن نوضح بها العلاقة بين مستويات التطور الاقتصادي العالية والديموقراطية الحرة. إن وجود صلة أمبريقية (تجريبية) بينهما أمر لايمكن إنكاره. ولكن لا توجد نظرية من هذه النظريات في النهاية تكون قادرة على تأسيس علاقة علّية ضرورية.

إن الحجة التي اتفقنا فيها مع «تالكوت بارسونز» **Taclont Parsons** والتي تذهب إلى أن الديموقراطية الحرة هي النظام الأكثر قدرة على حل النزاعات والصراعات على أساس الاتفاق في المجتمع الحديث المعقد، هذه الحجة صادقة إلى حد ما. إن صفة العالمية والرسمية التي تميز حكم القانون في الديموقراطيات الحرة تقدم بالفعل الملعب الذي يتنافس فيه الناس، ويشكلون إتحادات وأخيراً يعقدون الاتفاقات. ولكن ليس بالضرورة أن تكون الديموقراطية الحرة هي النظام السياسي الأنسب لحل الصراعات الاجتماعية في حد ذاتها. إن قدرة الديموقراطية على الحل السلمي للصراعات هي الأقوى عندما تنشأ هذه الصراعات بين ما يُسمى «بجماعات المصلحة» التي تشارك بإجماع كبير في القيم الأساسية أو قواعد اللعبة، وعندما تكون الصراعات أساساً اقتصادية في طبيعتها. ولكن هناك أنواع أخرى من الصراعات غير الاقتصادية تكون شديدة المراس تتعلق بأمور مثل الحالة الاجتماعية المتوارثة والجنسية وهي أمور لا تكون الديموقراطية فيها قادرة على حلها أو الفصل فيَها.

إن نجاح الديموقراطية الأمريكية في حل الصراعات بين جماعات المصلحة المختلفة داخل مواطنيها الذين تغلب عليهم صفة عدم التجانس، لايدل على أن الديموقراطية ستكون قادرةً بالمثل على حل الصراعات التي تنشأ في المجتمعات الأخرى.

فالتجربة الأمريكية فريدة تماماً طالما أن الأمريكيون ـ على حد تعبير «توكويفل» Toqueville ـ «متساوون بالمولد». ورغم اختلاف الخلفيات والأراضي والأجناس التي ينتمي إليها الأمريكيون، إلا أنهم بمجرد الوصول إلى أمريكا يتركون هذه الهويات بعيداً وينصهرون ويتماثلون داخل مجتمع جديد دون طبقات اجتماعية محددة تحديداً حاداً، مجتمع لا توجد به أقسام سلالية أو وطنية. إن التركيب الاجتماعي والسلالي لأمريكا يكفي لمنع ظهور طبقات اجتماعية متصلبة وقوميات متعددة أو أقليات لغوية. لذلك نادراً ما تواجه الديموقراطية الأمريكية صراعات اجتماعية عنيفة من مجتمعات أخرى أكثر قدماً.

علاوة على ذلك، فإن حتى الديموقراطية الأمريكية ليست ناجحة بصفة خاصة في حل مشكلتها السلالية القائمة، ألا وهي مشكلة السود الأمريكيين. إن عبودية السود تشكل الاستثناء الرئيسي في الحكم العام بأن الأمريكيين «متساوون بالمولد» والديموقراطية الأمريكية لا تستطيع بالفعل أن تحسم مسألة العبودية من خلال وسائل ديموقراطية.

إن الديموقراطية الحرة قد تكون أكثر وظيفية للمجتمع الذي حقق بالفعل درجة عالية من المساواة الاجتماعية والاتفاق على قيم أساسية معينة. ولكن في المجتمعات التي تكون مشحونة بالطبقات الاجتماعية والجنسية والدين، تكون الديموقراطية صيغة للجمود والركود.

وقريب الشبه من هذا النوع من المجتمعات الصراع الطبقي في الدول ذات التراكيب الطبقية التي خلفها النظام الإقطاعي الاجتماعي. كان هذا هو الحال في فرنسا في وقت الثورة، واستمر هذا الحال في دول العالم الثالث مثل «الفلبين» و«بيرو». فالمجتمع خاضع لهيمنة طبقة عالية تقليدية تتكوّن في الغالب من كبار ملاك الأراضي الذين لا يتسامحون مع الطبقات الأخرى. إن تأسيس الديموقراطية الرسمية في مثل هذه الدولة تضع أقنعةً على الخلافات العديدة والفوارق الكثيرة من الثروة والتميز والحالة الاجتماعية والسلطة التي يمكن أن تستخدمها هذه الطبقات العليا من أجل السيطرة على العملية الديموقراطية. وهناك مرض اجتماعي آخر: وهو أن سيطرة الطبقات الاجتماعية القديمة يولد معارضة يسارية تعتقد أن النظام الديموقراطي نفسه فاسد ويجب إلغاؤه هو

والجماعات الاجتماعية التي يحميها. إن الديموقراطية التي تحمي مصالح طبقة ملاك الأراضي غير الأكفاء والتي تؤدي إلى حرب أهلية اجتماعية لا يمكن أن نقول إنها ديموقراطية وظيفية بالمعنى الاقتصادي.

كذلك لا تكون الديموقراطية قادرة بصفة خاصة على حل النزاعات بين الجماعات القومية والسلالية المختلفة (أي الجماعات مختلفة القوميات والسلالات)، إن مسألة القومية أمر غير قابل للإتفاق عليه، إنها تنتمي إلى شعب أو آخر ـ الأرمن أو الأذربيجان، اللتوانيون أو الروس ـ وعندما تدخل الجماعات المختلفة في صراع فنادراً ما يُحسم الخلاف من خلال اتفاق ديموقراطي سلمي كما هو الحال في النزاعات الاقتصادية. فلا يمكن أن يصبح الإتحاد السوفييتي ديموقراطياً ويظل في الوقت نفسه وحدوياً، لأنه لم يكن هناك اتفاق بين قوميات الإتحاد السوفييتي في أن يشتركوا في مواطنة وهوية مشتركة. والديموقراطية يمكن أن تنشأ فقط على أساس تفكك الدولة إلى وحدات قومية صغيرة. وقد تعاملت الديموقراطية بشكل مدهش مع اختلاف السلالات ولكن هذه الاختلاف كان يدخل ضمن حدود معينة: ولا توجد جماعات سلالية في أمريكا تشكل المجتمعات التاريخية التي تعيش على أراضيها التقليدية وتتكلم لغتها الخاصة، بذاكرة تحمل الجنسية الماضية.

أما الديكتاتورية الحديثة فيمكن أن تكون أكثر تأثيراً من الديموقراطية في خلق الظروف الاجتماعية التي تسمح بالنمو الاقتصادي الرأسمالي وتسمح عبر الزمن بظهور الديموقراطية المستقرة. ولنأخذ على سبيل المثل حالة الفلبين، إذ يستمر المجتمع الفلبيني إلى هذا اليوم يتميز بعدم المساواة في النظام الاجتماعي في الريف، حيث أن عدداً صغيراً من العائلات صاحبة الأراضي تسيطر على نسبة كبيرة جداً من أراضي الدولة الزراعية. ومثل الطبقات العليا الأخرى صاحبة الأراضي لم تتميز هذه الطبقة الفلبينية بكثير من الديناميكية والكفاءة. ومع ذلك، فإنه من خلال الوضع الاجتماعي فقد نجحوا في السيطرة على جزء كبير من السياسة الفلبينية بعد الاستقلال. إن السيطرة المستمرة لهذه الجماعة بدورها قد أظهرت إحدى حركات حرب العصابات التابعة «لماو» في جنوب

شرق آسيا تلك الخاصة بالحزب الشيوعي في الفلبين وجناحه العسكري، «جيش الشعب الجديد».

إن سقوط ديكتاتورية «ماركوس» واستبدالها بحكم «كورازون أكينو» في سنة ١٩٨٦ لم يفعل شيئاً في علاج مشكلة توزيع الأرض أو التمرد، ليس على الأقل لأن أسرة «أكينو» كانت من بين أكبر أصحاب الأراضي من الفلبين. فالجهود من أجل تشريع برنامج جاد للإصلاحات المتعلقة بالأرض كانت تقوم على معارضة التشريع الذي يتحكم فيه نفس الناس الذين كانوا أهدافه. والديموقراطية في هذا المثال مقيدة في حركتها لإيجاد نوع من العدالة الاجتماعية التي تكون ضرورية إما كأساس للنمو الرأسمالي أو كأساس للاستقرار بعيد المدى للديموقراطية ذاتها. وفي مثل هذه الظروف تكون الديكتاتورية أكثر وظيفيةً في إنتاج مجتمع حديث، كما كانت عندما اعتادت السلطة الديكتاتورية على إحداث إصلاح خاص بالأرض أثناء الاحتلال الأمريكي لليابان.

وقد قام بإصلاح مماثل ضباط الجناح الشيوعي العسكري الذين كانوا يحكمون «بيرو» بين سنة ١٩٦٨ وسنة ١٩٨٠. فقبل القيادة العسكرية للحكم، كان ٥٠٪ من أراضي بيرو يملكها ٧٠٠ من الملاك الذين كانوا أيضاً يسيطرون على السياسة في «بيرو». وأصدر الحكم العسكري تشريعاً يقضي بالإصلاحات المتعلقة بالأرض في أمريكا اللاتينية مثل كوبا، والتي تستبدل طبقة الأقلية الزراعية التي تملك الأرض بطبقة جديدة من الصناعيين والبيروقراطيين الصناعيين، وتسهل النمو الدرامي للطبقة المتوسطة من خلال التحسينات في التعليم. هذه الفترة الديكتاتورية وضعت في بيرو قطاعاً أكبر لكنه أقل كفاءة في الدولة، لكنها استبعدت بعض أشكال عدم المساواة الاجتماعية ومن ثم قامت بتحسين التوقعات من أجل ظهور قطاع حديث إقتصادياً بعد أن عادت القيادة العسكرية إلى ثكناتها في سنة ١٩٨٠.

إن استخدام سلطة الدولة الديكتاتورية لكسر سيطرة الجماعات الاجتماعية القائمة ليس قاصراً على اليسار اللينين، إن إستخدامها على يد أنظمة حكم يمينية يمكن أن يمهد الطريق نحو اقتصاديات السوق ومن ثم إنجاز وتحقيق أكثر المستويات تقدماً في مجال التصنيع. لأن الرأسمالية تنتعش أفضل في مجتمع يحقق

المساواة حيث تطرح الطبقة المتوسطة جانباً ملاك الأرض التقليديين والجماعات الاجتماعية المتميزة التي لا تتمتع بكفاءة اقتصادية. وإذا استخدمت الديكتاتورية القهر أو الإجبارية في التعجيل بهذه العملية. وفي نفس الوقت تتجنب إغراء نقل الموارد والسلطة من الطبقة التقليدية صاحبة الأرض إلى قطاع من قطاعات الدولة الذي يتمتع بالكفاءة، عندئذ لا يكون هناك سبب في أن يكون المجتمع غير مطابق اقتصادياً لأحدث صور التنظيم الاقتصادي بعد الصناعي. إن هذا هو المنطق الذي قاد «أندرانيك ميجرنين» Andranic Migranianوالمفكرين السوفيت الآخرين للدعوة إلى «نقلة استبدادية» إلى اقتصاد السوق في الإتحاد السوفيتي من خلال خلق رئاسة قومية مع السلطات الديكتاتورية.

ويمكن تخفيف حدة الانشقاقات الاجتماعية، في الطبقة والقومية والسلالة والدين عن طريق عملية التطور الاقتصادي الرأسمالي نفسه الذي يطور التوقعات من أجل ظهور اتفاق ديموقراطي عبر الزمن، ولكن ليس ثمة ما يضمن ألا تستمر هذه الخلافات كلما نمت الدولة نمواً اقتصادياً، أو ليس ثمة ما يضمن ألا تعود هذه الخلافات مرة أخرى وبصورة أشد. فلم يضعف التطور الاقتصادي من الحس بالهوية القومية بين الكنديين الفرنسيين في كويبك Quebec، فالحقيقة إن خوفهم من التجانس مع ثقافة انجلوفونية مسيطرة قد زاد من رغبتهم في الاحتفاظ بتميزهم. إن القول بأن الديموقراطية تكون أكثر وظيفية بالنسبة للمجتمعات التي يولد أفرادها متساويين مثل الولايات المتحدة الأمريكية يستتبع السؤال عن كيف أن الأمة تصبح هناك في المقام الأول. إذن الديموقراطية لا تصبح بالضرورة أكثر وظيفية كلما صارت المجتمعات أكثر تعقيداً واختلافاً. في الواقع تفشل الديموقراطية عندما يتجاوز الاختلاف في المجتمع حداً معيناً.

ثاني الحجج التي تحدثنا عنها فيما سبق، وهي أن الديموقراطية تظهر أخيراً كنتاج لصراع السلطة بين الطبقات العليا غير الديموقراطية سواءاً من اليسار أو في اليمين، هذه الحجة ليست مقنعة أيضاً كتفسير للسبب في وجودتطور عالمي في اتجاه الديموقراطية الحرة. لأنه بهذا التفكير فالديموقراطية ليست الناتج المفضل لأي جماعة من الجماعات التي تتصارع من أجل القيادة في الدولة. وتصبح الديموقراطية بدلاً من ذلك نوعاً من المعاهدة أو الهدنة بين الأحزاب المتحاربة

ويمكن اختراقها بالتغيير في ميزان القوة بينها، والذي يسمح لجماعة معينة أو طبقة معينة أن تعاود الظهور منتصرةً. بمعنى اخر إذا نشأت الديموقراطية في الإتحاد السوفييتي فقط لأن الشخصيات الطموحة مثل «جورباتشوف» و«يلتسين» تحتاج لعصا ديماجوجية لضرب جهاز الحزب القائم، فإنه يتبع ذلك أن إنتصار أحدهما أو الآخر سوف يؤدي إلى إفساد مكاسب الديموقراطية. كذلك، فإن هذه الحجة تفترض أن الديموقراطية في أمريكا اللاتينية ليست سوى اتفاقاً بين اليمين المستبد واليسار المستبد، أو بين الجماعات القوية في اليمين التي لكل منها رؤيتها الخاصة المفضلة للمجتمع والتي سوف تفرضها عندما تبلغ السلطة. ربما تكون هذه طريقة دقيقة لوصف العملية التي تؤدي إلى الديموقراطية في بعض دول معينة ولكن إذا لم تكن الديموقراطية هي الاختيار الأول للفرد عندئذ سيكون من الصعوبة البالغة أن تستقر. ومثل هذا التفسير لا يمكن أن ينسحب على توقع تطور عالمي في هذا الاتجاه.

أما الحجة الأخيرة وهي أن التصنيع المتقدم يسفر عن مجتمعات الطبقة المتوسطة المتعلمة التي تفضل بطبيعة الحال الحقوق الحرة والمشاركة الديموقراطية فهي حجة صحيحة إلى حد ما. فمن الواضح أن التعليم، ما لم يكن شرطاً ضرورياً ومطلقاً، فإنه على الأقل عنصر محبب جداً ومطلوب للديموقراطية. فمن الصعب أن نتصور ديموقراطية تعمل بطريقة صحيحة في مجتمع تغلب فيه الأمية حيث لا يستطيع فيه الناس أن يستفيدوا من المعلومات حول الاختيارات المطروحة أمامهم. ولكن الأمر يختلف إذا قلنا أن التعليم يؤدي بالضرورة إلى الإيمان بالمعايير الديموقراطية.

إن مستويات التعليم المرتفعة في دول مثل الإتحاد السوفييتي والصين وكوريا الجنوبية وتايوان والبرازيل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنشر المبادىء الديموقراطية. ولكن الأفكار الحديثة في مراكز التعليم في العالم حدث أنها قد أصبحت ديموقرطيةً في الوقت الحاضر: لا غرابة إذن في أن الطالب «التايواني» الذي يتلقى درجة الهندسة في UCLA لا بد أن يرجع إلى الوطن معتقداً أن الديموقراطية الحرة تمثل أعلى صور التنظيم السياسي في الدول الحديثة. ولكن هذا أمر يختلف عن القول بأن هناك علاقة ضرورية بين تدريبه على الهندسة ـ

وهو ما سيكون هاماً اقتصادياً بالنسبة لتايوان ـ وإيمانه الجديد بالديموقراطية الحرة. وفي الواقع، فإن التفكير في أن التعليم يؤدي بطبيعة الحال إلى قيم ديموقراطية إنما يعكس اعتقاداً معقولاً من جانب الإنسان الديموقراطي، وفي فترات أخرى عندما كانت الأفكار الديموقراطية غير مقبولة على نطاق واسع كان الشباب الذي يدرس في الغرب سرعان ما يعود إلى الوطن وهو يعتقد أن الشيوعية أو الفاشية هي موجة المستقبل للمجتمعات الحديثة. إن التعليم العالي في الولايات المتحدة ودول الغرب يغرس في الشباب بصفة عامة المنظور التاريخي والنسبي لفكر القرن العشرين. وهذا يعدهم للمواطنة في الديموقراطيات الحرة عن طريق تشجيع نوع من التسامح في نقاط الخلاف في وجهات النظر، ولكنه يعلمهم أيضاً أنه لا توجد نهاية للإيمان بتفوق الديموقراطية الحرة على صور الحكم الأخرى.

والحقيقة بأن الناس في الطبقة المتوسطة المتعلمة في أكثر الدول تقدماً وتصنيعاً يفضلون الديموقراطية الحرة على مختلف صور السلطة تحتاج إلى التساؤل عن السبب في أنهم يظهرون هذا التفضيل. ويبدو من الواضح أن تفضيل الديموقراطية لا يُملى من واقع منطق عملية التصنيع ذاتها. إن منطق هذه العملية يبدو أنه يشير إلى إتجاه معاكس تماماً. لأنه إذا كان هدف الدول هو النمو الاقتصادي قبل كل الاعتبارات الأخرى، فإن الإتحاد الذي ينتصر لا يبدو في الحقيقة الديموقراطية الحرة ولا الاشتراكية، بل هو اتحاد الاقتصاديات الحرة والسياسة القوية أو ما يمكن أن نسمية «سلطة السوق الموجه».

وهناك دليل تجريبي يدل على أن من طوروا السوق الموجه القائم على السلطة يعملون من الناحية الاقتصادية أفضل من نظائرهم الديموقراطيين. ومن الناحية التاريخية فإن بعض أرقام النمو الاقتصادي الأكثر تأثيراً قد حققها هذا النمط من الدول بما فيها ألمانيا الإمبريالية أو اليابان الميجي Meiji وروسيا وحديثاً البرازيل بعد أن تولى الحكم العسكري قيادة البلاد في سنة ١٩٦٤، وشيلي تحت قيادة Pinochet وبطبيعة الحال «النمور الأربعة» في أسيا. وفيما بين سنة ١٩٦١ وسنة ١٩٦٨ على سبيل المثال كان متوسط معدل النمو السنوي في ديموقراطيات العالم المتطور بما في ذلك الهند وسيلان والفلبين وشيلي وكوستاريكا

١,٢٪ فقط، بينما مجموعة نظم الحكم المحافظة والمستبدة(وهي إسبانيا والبرتغال وإيران وتايوان وكوريا الجنوبية وتايلاند وباكستان) كان لديها متوسط معدل نمو سنوي يبلغ ٥,٢٪.

والأسباب التي تجعل الدولة صاحبة السوق الموجه المستبد تعمل من الناحية الاقتصادية أفضل من الدولة الديموقراطية واضحة ومستقيمة، ويصفها الاقتصادي «جوزيف سكمبتر» Joseph Schumpeter في كتابه بعنوان «الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية».

وبينما يؤكد الناخبون في الدول الديموقراطية على مبادىء السوق الحر إلا أنهم جميعاً مستعدون للتخلي عنها عندما تكون مصلحتهم الاقتصادية الذاتية في خطر. بمعنى آخر، لا يوجد اعتقاد بأن عامة ممارسوا الديموقراطية سوف يقومون باختيارات عقلانية من الناحية الاقتصادية أو أن الخاسرين الاقتصادين لن يستخدموا سلطتهم السياسية في حماية مواقعهم. إن نظم الحكم الديموقراطية التي تعكس طلبات جماعات المصلحة المختلفة في مجتمعاتهم تتجه كلها نحو الانفاق أكثر على الرفاهية من أجل خلق مثبطات لهمم الإنتاج من خلال سياسات الضرائب على الأجور، ومن أجل حماية الصناعات الفاشلة غير المنافسة، ومن ثم حدوث عجز كبير في الميزانية ومعدلات عالية من التضخم.

ولنأخذ مثالاً واحداً قريباً من الوطن، خلال الثمانينات أنفقت الولايات المتحدة أكثر مما انتجت بكثير بسبب مجموعة من الذين سببوا العجز في الميزانية وحالوا دون النمو الاقتصادي في المستقبل، واختيارات أجيال المستقبل من أجل الحفاظ على مستوى عالٍ من الاستهلاك الحالي. ورغم الاهتمام الواسع بهذا النوع من الإهمال في إلحاق الضرر على المدى البعيد في الناحية الاقتصادية والسياسية معاً، لم يكن النظام الديموقراطي الأمريكي قادراً على التعامل بجدية مع المشكلة لأنه لم يستطع أن يقرر كيف يحدد بطريقة عادلة الألم الناتج من عجز الميزانية والزيادات في الضرائب. ولهذا، فإن الديموقراطية في أمريكا لم تثبت درجة عالية من الوظيفية الاقتصادية في السنوات الأخيرة.

ومن ناحية أخرى، فإن نظم الحكم المستبدة تكون أكثر قدرة من حيث

المبدأ على اتباع سياسات اقتصادية حرة لا تشوهها أهداف إعادة التوزيع التي تحد من النمو. فهذه النظم تستطيع بالفعل أن تستخدم سلطة الدولة في خفض الاستهلاك في صالح النمو على المدى الطويل. وأثناء فترة النمو العالي في الستينات في كوريا الجنوبية، كانت حكومة كوريا الجنوبية قادرة على ردع طلبات رفع الأجور بمنع الإضرابات ومنع التحدث عن استهلاك العامل ورفاهيته. وعلى العكس من ذلك، فإن انتقال كوريا الجنوبية إلى الديموقراطية في سنة ١٩٨٦ أدّى إلى مزيد من الإضرابات والمطالبة برفع الأجور وهو ما كان على الحكومة المنتخبة انتخاباً ديموقراطياً أن تواجهه. وكانت النتيجة تكاليف عمل أعلى في كوريا ومنافسة أقل.

نظم الحكم الشيوعية بطبيعة الحال، كانت قادرة على تحقيق معدلات عالية جداً من المدخرات والاستثمار عن طريق عصر المستهلكين والضغط عليهم، ولكن النمو طويل المدى فيها وقدرتها على التحديث تعثرت بفعل الغياب عن المنافسة. ومن ناحية أخرى، فإن أصحاب السلطة المستبدة والسوق الموجه قادرون على فرض درجة عالية نسبياً من النظام الاجتماعي على المواطنين بينما يسمحون بدرجة كافية من الحرية تشجع على الابتكار واستخدام أحدث التكنولوجيا.

وإذا كان أحد الحجج ضد الكفاية الاقتصادية للديموقراطيات هي أن هذه الديموقراطيات تعبث كثيراً بالسوق في صالح إعادة التوزيع والاستهلاك الجاري، فإن هناك حجة أخرى وهي أنها لا تعبث بهذا السوق بدرجة كافية. ونظم الحكم الاستبدادية ذات السوق الموجه تكون أكثر توازناً في سياساتها الاقتصادية من الديموقراطيات المتطورة في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية. ولكن هذا التوازن يكون موجهاً نحو الإرتقاء بالنمو الاقتصادي الكبير بدلاً من أهداف أخرى مثل إعادة التوزيع والعدالة الاجتماعية. وليس واضحاً ما إذا كانت ما تُسمى «بالسياسات الصناعية» التي تدعم فيها الدولة قطاعات اقتصادية معينة على حساب قطاعات أخرى تمثل عائقاً أكثر منها عوناً لاقتصاديات اليابان والدول الآسيوية المتقدمة الأخرى على المدى البعيد. ولكن

تدخل الدولة في السوق كان من الواضح أنه مطابق للمستويات العالية جداً من النمو.

إن المخـططين في «تايـوان» في أواخر السبعينـات وأوائل الثـمانينات كـانوا قادرين على الانحراف بموارد الاستثـمار من الصناعـات الخفيفة مثـل النسيج إلى صناعات أكثر تقدماً مثل الألكـترونيات، رغم الألم الكبـير والبطالـة التي نتجت عن ذلك في القطاع السـابق. السياسـة الصناعيـة عملت في «تايـوان» فقط لأن الدولة كانت قادرة على حمايـة خبرائهـا الصناعيـين وخططهـا في هذا المجـال من الضغـوط السياسية، حتى تستطيـع دعم السوق وتصنـع القرارات وفقـاً لمعـايـير الكفاءة، بمعنى آخر، فإن هذه السيـاسة الصنـاعية عملت لأن «تـايوان» لم تكن تُحكم حكماً ديموقراطياً. أما السياسة الصناعية الأمريكية فقد أحرزت تحسناً أقـل بكثير في تطوير منافستها الاقتصادية، لأن أمريكا أكثر ديمـوقراطيـة من «تايـوان» ودول أسيا الأخرى. إن عملية التخطيط سـوف تقع فـريسة في الحـال للضغوط من الكونجرس إما لحماية الصناعات غير الفعالة أو من أجل الارتقاء بصنـاعات تفضلها مصالح خاصة.

إن هنـاك علاقـة لا جدال فيهـا بين التـطور الاقتصادي والـديموقـراطيـة الحرة، وتلك العلاقـة يمكن ملاحـظتها بـالنظر حـول العالم. ولكن طبيعـة هذه العلاقة أكثر تعقيداً من حالتها عندما ظهرت لأول مرة، ولا تشرحهـا النظريـات شرحاً كافيـاً حتى الآن. إن منطق علم الـطبيعة الحـديث وعملية التصنيـع التي يتبناها لا تسير في اتجاه واحد في نطاق السياسة كما تفعل في نـطاق الاقتصاد. إن الديموقراطية الحرة تتطابق مـع النضـوج الصنـاعي ويفضلها المـواطنون في كثيـر من الدول المتقدمة صناعياً، ولكن لا يبدو أن هناك علاقة ضرورية بين الاثنين. إن الآلية التي تخضع لتاريخنا المـوجه تؤدي إلى مستقبـل بيروقـراطي ـ استبدادي مثلما تؤدي إلى مستقبل حر. لذلك، يجب أن نلقي نظرة في مكان آخر في محاولة لفهم الأزمة الحالية للاستبدادية والثورة والديموقراطية على مستوى العالم.

الفصل الحادي عشر

إجابة السؤال السابق

نجيب بنعم على تساؤل كانط: هل من الممكن كتابة تاريخ العالم من منطلق فكرة عالمية الإنسان؟

لقد أمدنا علم الطبيعة الحديث بآلية يعطي انتشارها المتقدم توجهاً وتجانساً للتاريخ الإنساني على مر القرون العديدة السابقة. وفي العصر الذي لم نعد نستطيع فيه مطابقة تجارب أوروبا وأمريكا الشمالية مع تجارب الإنسانية ككل، تكون الآلية حقيقةً عالمية. وفيما عدا القبائل سريعة الإختفاء في أدغال البرازيل أو Papua New Guinea لا يوجد فرع واحد للبشرية لم تلمسه الآلية أو لم يرتبط ببقية البشرية من خلال همزة الوصل الاقتصادية العالمية للاستهلاك الحديث. وإنها ليست علامة الإقليمية بل العالمية التي تعترف بأنه قد ظهر في القرون القليلة الماضية شيء من قبيل الثقافة العالمية الشاملة الحقيقية التي تتركز حول النمو الاقتصادي الذي تدعمه التكنولوجيا والعلاقات الرأسمالية الاجتماعية الضرورية لإنتاجه أو وقفه.

إن المجتمعات التي سعت نحو مقاومة هذا التوحد من يابان توكوجاوا إلى الباب العالي التركي، إلى الإتحاد السوفيتي وجمهورية الصين الشعبية وبورما وإيران قد نجحت في محاربة أعمال استمرت جيلاً أو اثنين. وتلك المجتمعات التي لم تغلبها التكنولوجيا العسكرية المتفوقة كانت تقع تحت إغراء العالم المادي المتألق الذي خلقه علم الطبيعة الحديث. وبينما لم تكن كل دولة قادرة على أن تصبح مجتمعاً استهلاكياً في المستقبل القريب، يصعب أن يوجد مجتمع في العالم لا يعتنق الهدف، نفسه.

وإذا أخذنا في الاعتبار سيطرة علم الطبيعة الحديث، فمن الصعب أن نؤيد فكرة التاريخ الدوري (الدائري)، وليس معنى هذا القول بأنه لا يوجد تكرار في التاريخ. إن الذين قرأوا «توكيديديس» يستطيعون أن يلاحظوا الشبه بين

المنافسة بين أثينا وأسبرطة، وصراع الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والإتحاد السوفييتي. إن الذين شاهدوا الصعود والهبوط الدوري لقوى كبيرة معينة قديماً وقارنوا ذلك بما يحدث من هبوط وصعود في الوقت المعاصر لا يخطئون في رؤية أوجه الشبه. ولكن إعادة حدوث نماذج تاريخية معينة يكون ملائماً للتاريخ الاتجاهي أو التاريخ الجدلي طالما نفهم أن هناك ذاكرة وحركة بين التكرارات. فالديموقراطية الأثينية ليست ديموقراطية حديثة، ولا نجد لأسبرطة أي نظير معاصر، رغم وجود بعض أوجه الشبه مع الإتحاد السوفييتي في عهد «ستالين».

إن التاريخ الدوري (الدائري) الحقيقي سوف يتطلب كارثة عالمية شاملة لكل هذه العظمة بحيث تضيع كل ذاكرة تتعلق بالعصور الأولى. وحتى في عصر الأسلحة النوورية من الصعب أن نتصور كارثة حاصلة على قوة تدمير فكرة علم الطبيعة الحديث. إن عودة المسار في أي طريق أساسي يعني تدميراً كاملاً لعلم الطبيعة الحديث والعالم الاقتصادي الناتج عن هذا العلم. ولا يبدو أن هناك مجتمع ما قادر على قبول هذا.

في نهاية القرن العشرين، يظهر «هتلر» و«ستالين» كمحطات تاريخية أدّت إلى نهايات مميتة، بدلاً من بدائل حقيقية للتنظيم الإجتماعي الإنساني. وبينما لا تُحصى تكاليفهم للبشرية، كانت هذه النظم الشمولية في أنقى صورها تحرق نفسها في الحياة ـ الهتلرية في سنة ١٩٤٥ و«الستالينية» في سنة ١٩٥٦. حاولت دول أخرى كثيرة مضاعفة النظام الشمولي بصورة معينة، من الثورة الصينية في سنة ١٩٤٩ إلى إبادة قوم من البشر في كمبوديا في منتصف السبعينات، وبينهما بعض الديكتاتوريات الصغيرة الدميمة، التي تمتد من كوريا الشمالية واليمن الجنوبي وأثيوبيا وكوبا وأفغانستان من اليسار إلى العراق وإيران في اليمين. ولكن السمة العامة لهذه النظم الشمولية هي أنها حدثت في دول العالم الثالث الفقيرة والمتخلفة نسبياً. إن الفشل المستمر للشيوعية في أن تجد لها طريقاً في العالم المتطور وانتشارها بين الدول التي لا تزال تدخل المراحل الأولى من التصنيع يدل على أن «الإغراء الشمولي» كان ـ كما يراه «والت روستو» ـ «مرض الانتقال»، أو حالة مرضية ناشئة عن المتطلبات السياسية والاجتماعية الخاصة للدول في مرحلة معينة من التطور الاجتماعي الاقتصادي.

ولكن ماذا عن الفاشية التي ظهرت بالفعل في دولة متقدمة ومتطورة بل عالية التقدم والتطور؟ وكيف يكون من الممكن رد الاشتراكية القومية الألمانية إلى «مرحلة في التاريخ» بدلاً من اعتبارها ابتكاراً خاصاً للمعاصرة ذاتها؟ وإذا كان الجيل الذي عاش خلال الثلاثينات قد صُدم بتفجر الأحقاد والضغائن التي كان من المفترض أن التقدم الحضاري قد قضى عليها، فمن الذي يستطيع أن يضمن أننا لن نفاجىء بانفجار جديد يأتي من مصدر آخر غير معلوم؟

الإجابة بطبيعة الحال هي «أننا لا نضمن ذلك ولا نستطيع أن نؤكد لأجيال المستقبل إن لن يكون هناك «هتلر» أو «بول بوت» آخر، وفي زمننا هذا يبدو قول هيجل (إن هتلر كان ضرورياً لجلب الديموقراطية إلى ألمانيا بعد ١٩٤٥) قولاً يستحق السخرية. ومن ناحية أخرى، فإن التاريخ العام العالمي) لا يحتاج إلى تبرير كل نظم حكم الطغاة وتبرير كل حرب ليتعرض لنموذج هام في التطور البشري. ولن تقل قوة ونظام هذه العملية التطورية إذا سلمنا بأنها خاضعة لفواصل كبيرة لا يمكن تفسيرها بوضوح، وأكثر من ذلك فإن النظرية البيولوجية في التطور تهدمها حقيقة الانقراض المفاجىء للديناصورات.

ولا يكفي مجرد استدعاء محو للبشرية وتوقع نهاية للحوار حول مسألة التقدم والعقلانية في التاريخ الإنساني، حيث أن الرعب من هذا الحدث سوف يجعلنا نتوقف ونتأمل. ليس هناك ميل أو اتجاه نحو مناقشة الأسباب التاريخية لمحو البشرية مناقشة عقلانية، والأمر يشبه في جوانب عديدة الأعمال أو الأفعال المعارضة للحوار العقلاني حول الاستخدام الاستراتيجية للأسلحة النووية، ففي كلا الحالتين نجد أن العقلانية سوف تدجن إبادة البشر. ومن الشائع بين الكتاب الذي يعتبرون محو البشرية هو الحدث الجوهري للمعاصرة أو الحداثة أن يذهبوا إلى أنه متفرد في شره وفي نفس الوقت دليل على الشر العالمي الذي يكمن تحت سطح سائر المجتمعات. ولكن لا يمكن أن يتناوله المرء على المحملين: فإذا كان حدثاً شريراً وشره متفرد بمعنى أنه لم يسبق له مثيل في التاريخ عندئذ لا بد أن تكون له أسباب فريدة أيضاً، أسباب لا نتوقع أن نراها بسهولة في دول أخرى في أوقات مختلفة. إذن لا يمكن اعتباره جانباً ضرورياً من جوانب المعاصرة. ومن ناحية أخرى، إذا كان دليل على الشر العالمي فإنه يصبح

إذن تفسيراً لظاهرة رهيبة ولكنها مألوفة جداً للتطرف الوطني الذي قد يتباطىء لكنه لا يخرج عن قاطرة التاريخ.

وأنا أميل إلى وجهة النظر القائلة بأن محو البشرية هو شر فريد ونتاج لظروف تاريخية فريدة معاً التقت في ألمانيا خلال العشرينات والثلاثينات. وهذه الظروف لا تكون ظاهرة في أكثر المجتمعات تطوراً فقط، بل يكون أيضاً من الصعب (رغم أنه ليس مستحيلاً) مضاعفتها في مجتمعات أخرى في المستقبل. إن كثيراً من هذه الظروف مثل الهزيمة في معركة طويلة أو مشكلة اقتصادية معروفة جيداً وتحدث بالفعل في دول أخرى، ولكن هناك ظروف أخرى على سبيل المثال تتعلق بالتقاليد الفكرية والثقافية الخاصة بألمانيا في ذلك الوقت، وكذلك معاداتها للمادية وتأكيدها على الكفاح والتضحية هي التي جعلتها مميزة جداً عن فرنسا الحرة أو انجلترا الحرة.

هذه التقاليد التي لم تكن حديثة بأي حال خضعت لاختبار الاضطرابات الاجتماعية التي نتجت عن تصنيع ألمانيا قبل وبعد الحرب الفرنسية ـ البروسية. ومن الممكن فهم النازية كنوع آخر من «مرض الانتقال»، الناتج عن عملية التحديث التي كانت عنصراً ضرورياً للمعاصرة ذاتها. وليس هناك دليل على أن ظاهرة مثل النازية تكون مستحيلة الآن لأننا تقدمنا إجتماعياً إلى ما وراء هذه المرحلة. ومع ذلك، فإن الفاشية حالة مرضية متطرفة لا يستطيع أن يحكم بها المرء على المعاصرة ككل.

والقول بأن «الستالينية» أو «النازية» هي أمراض التطور الاجتماعي لا يعني غض البصر عن وحشيتهما وعدم رحمتهما بضحاياهما. وكما أشار «جان فرانسوا ريفل» فإن حقيقة أن الديموقراطية الحرة تنتصر في بعض الدول في الثمانينات لم تقدم أي تعويض لأغلبية البشر عن المائة عام الماضية التي قضوها في النظام الشمولي.

من ناحية أخرى، فإن حقيقة أن حياة هذه الدول قد ضاعت واستفحل ألمها لا يجب أن تتركنا صامتين عن التساؤل عما إذا كان هناك نموذج عقلاني للتاريخ. إن هناك توقع كبير يرى أن التاريخ العالمي يجب أن يعمل كنوع من

العلمانية، أي تبرير كل ما يوجد في حدود الغاية النهائية للتاريخ، هذا التاريخ غير العالمي يمكن أن نتوقع منه حدوث ذلك، فمن البداية، ومثل هذا البناء الفكري يمثل تجريداً كبيراً لتفاصيل بناء التاريخ، وفي الغالب ينتهي بتجاهل الشعوب والعصور التي شكلت مرحلة ما قبل التاريخ. إن أي تاريخ عالمي يمكن أن نبنيه لن يعطي حتماً فكرة معقولة عن أحداث كثيرة وحقيقية جداً بالنسبة للناس الذين جربوها. إن التاريخ العالمي هو ببساطة أداة فكرية، فهو لا يمكن أن يحل محل الإله (المسيح) في تقدمة نفسه فداءاً لكل فرد من ضحايا التاريخ.

كذلك، فإن وجود الفواصل في التطور التاريخي مثل «المجازر البشرية» لا يلغي حقيقة واضحة وهي أن المعاصرة كلٌ متجانس وقوي للغاية. ولن يقلّل وجود الفواصل من التشابه المميز في تجارب الناس الذين يعيشون خلال عملية التحديث. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن حياة القرن العشرين تختلف جوهرياً عن حياة العصور السابقة جميعها، وقليل من هؤلاء المقيمين في ظل ديموقراطيات متطورة الذين يسخرون من فكرة التقدم التاريخي سوف يريدون لحياتهم العودة إلى الوراء، إلى دولة من دول العالم الثالث التي تمثل مرحلة مبكرة من الإنسانية. ويمكن للمرء أن يتعرف على حقيقة أن المعاصرة قد سمحت بنطاق جديد من الشر الإنساني، ويسأل حتى عن حقيقة التقدم الإنساني الأخلاقي، ويستمر في الاعتقاد في وجود عملية تاريخية اتجاهية ومتجانسة.

الفصل الثاني عشر

لا ديموقراطية بلا ديموقراطيين

يجب أن يكون واضحاً الآن أن الآلية التي تحدثنا عنها هي أساساً تفسير إقتصادي للتاريخ. و«منطق علم الطبيعة الحديث» ليس له قوة خاصة به، فيما عدا البشر الذين يريدون استغلال العلم في قهر الطبيعة من أجل إشباع حاجاتهم أو تأمين أنفسهم ضد الأخطار. العلم في ذاته (سواءً كان في صورة إنتاج الآلة أوالتنظيم العقلي للعمل) يعطي فقط أفقاً للإمكانات التكنولوجية التي تحددها القوانين الأساسية للطبيعة. وإنها الرغبة الإنسانية التي تدفع الناس إلى استغلال هذه الإمكانات، وليست الرغبة في إشباع مجموعة محددة من الحاجات «الطبيعية»، بل رغبة عالية المرونة يكون أفقها من الإمكانات مدفوعاً باستمرار من الخلف. بمعنى آخر، فإن الآلية هي نوع من التفسير الماركسي للتاريخ الذي يؤدي إلى نتيجة غير ماركسية تماماً. فرغبة الإنسان في الإنتاج والاستهلاك هي التي تدفعه إلى ترك الريف والتوجه إلى المدينة، والعمل في مصانع كبرى أو مكاتب حكومية كبيرة، وبيبع إنتاجه إلى أعلى مزايد بدلاً من أن يعمل في نفس العمل الذي تركه له أجداده، ويحصل على تعليم وما شابه ذلك.

ولكن على العكس من «ماركس» فإن نوع المجتمع الذي يسمح بالإنتاج والاستهلاك لأكبر كمية من المنتجات على أساس متعادل ليس مجتمعاً شيوعياً بل مجتمعاً رأسمالياً، وفي الجزء الثالث من كتاب «رأس المال»، يصف «ماركس» مجال الحرية التي سوف تظهر في ظل النظام الشيوعي على النحو التالي:

«في الواقع فإن نطاق الحرية يبدأ بالفعل من حيث يتوقف العمل الذي يتحدد وفقاً للضرورة والاعتبارات الدنيوية، وهكذا في ذات طبيعة الأشياء، فإنه يقع وراء مجال الإنتاج المادي الفعلي. وتماماً مثلما يتصارع المتوحش مع الطبيعة من أجل إشباع حاجاته من أجل البقاء والتكاثر في الحياة، كذلك، فالإنسان المتحضر يجب أن يفعل ذلك، وهو يجب عليه

أن يفعل ذلك في كل التكوينات الاجتماعية وفي ظل كل الصور الممكنة من صور الإنتاج. ومع تطوره يمتد هذا النطاق من الضرورة الطبيعية نتيجةً لرغباته، ولكن في الوقت نفسه فإن قوى الإنتاج التي تشبع هذه الرغبات تزداد أيضاً. والحرية في هذا المجال يمكن فقط أن تتألف أو تتكون في التغير المتبادل مع الطبيعة حيث تخضعها لسيطرتها العامة بدلاً من أن تُحكم بها مثلما تُحكم بالقوى الغامضة للطبيعة، وتحقق ذلك بأقل إنفاق للطاقة وتحت أفضل الظروف بالنسبة للطبيعة الإنسانية. ولكنه رغم ذلك يظل نطاقاً للضرورة. ووراءه يبدأ هذا التطور للطاقة الإنسانية التي تكون غاية في في حد ذاتها، ألا وهو نطاق الحرية الحقيقية التي يمكن، مع ذلك، أن تتفتح فقط مع نطاق الضرورة كأساس لها، وخفض ساعات العمل اليومي شرط أساسي لها».

إن نطاق الحرية الماركسية هي العمل أربعة ساعات في اليوم، أي مجتمع منتج لدرجة أنه عمل الإنسان في الصباح يمكن أن يشبع كل حاجاته الطبيعية وحاجات أسرته ورفاقه، مجتمع منتج جداً لدرجة أن عمل الإنسان يتركه في فترة بعد الظهر والمساء من أجل رحلة صيد أو كتابة قصيدة أو نقد. على أي حال، فإن المجتمعات الشيوعية الحقيقية في العالم مثل الإتحاد السوفييتي أو جمهورية ألمانيا الديموقراطية سابقاً قد حققت هذا النطاق من الحرية، حيث كان قليل من الناس يعملون أكثر من ٤ ساعات من العمل الأمين والمخلص يومياً. ولكن يندر أن يقضوا بقية الوقت في كتابة الشعر أو النقد لأن جزاء هذا هو السجن. بقية الوقت كان يُقضى في الوقوف في الطوابير وفي الشراب وفي التخطيط من اجل انتهاز فرصة للقيام بإجازة على شاطىء بحر ملوث.

ولكن إذا كان «وقت العمل الضروري» المطلوب من أجل إشباع الحاجات الطبيعية الأساسية هو أربع ساعات في المتوسط بالنسبة للعمال في المجتمعات الاشتراكية، فإن الأمر لا يتعدى فارق ساعة أو ساعتين عن المجتمعات الرأسمالية، والست ساعات أو السبع ساعات من وقت العمل الإضافي لا تذهب فقط إلى جيوب الرأسماليين بل تسمح للعمال بشراء سيارات

وغسالات وشوايات لحوم وما شابه ذلك. وحول ما إذا كان هذا يشكل نطاق الحرية بأي معنى فهذا أمر آخر، ولكن العامل الأمريكي أكثر تحرراً بكثير من نطاق الضرورة من نظيره في الإتحاد السوفيتي.

وبطبيعة الحال، فإن الإحصائيات حول الإنتاجية الخاصة بكل عامل لا تحمل علاقة ضرورية بالسعادة. وكما قال ماركس، فإن الحاجات الطبيعية تزداد من خلال الإنتاج ويحتاج المرء إلى أن يعرف أي أنواع المجتمعات يحتفظ بالحاجات متوازنةً مع القدرات الإنتاجية من أجل معرفة أي المجتمعات ذلك الذي ينتج عمالاً أكثر إشباعاً. العجيب والمثير للدهشة هو أن المجتمعات الشيوعية تأتي لكي تحصل على أفق ممتد من الحاجات التي تتولد عن طريق المجتمعات الغربية الاستهلاكية دون أن تحصل على وسيلة إشباعها. لقد اعتاد «أريك هونيكر» أن يقول إن مستوى المعيشة في جمهورية ألمانيا الديموقراطية أعلى منه في زمن القيصر، وفي الواقع، فإن مستوى المعيشة يكون أعلى بكثير في معظم المجتمعات في التاريخ الإنساني عما كان عليه، ويشبع الحاجات الطبيعية للإنسان إضعاف المرات... ولكن الألمان الشرقيين لم يقارنوا أنفسهم بالشعب الموجود في أيام القيصر بل يقارنوا أنفسهم بالألمان الغربيين المعاصرين لهم فيجدون أن مجتمعهم ناقص.

إذا كان الإنسان بصفة أساسية حيواناً اقتصادياً تحركه رغبته وعقله، إذن فالعملية الجدلية للتطور التاريخي يجب أن تكون مشابهة للمجتمعات الإنسانية المختلفة والثقافات الإنسانية المختلفة. وكانت هذه هي نتيجة «نظرية التحديث» التي استعارت من الماركسية نظرة اقتصادية في المقام الأول للقوى التي تسبب التغير التاريخي. ونظرية التحديث تبدو أكثر إقناعاً في سنة ١٩٩٠ منها قبل ذلك بخمسة عشر أو عشرين عاماً عندما تعرضت لهجوم شديد في الدوائر الأكاديمية. إن كل الدول تقريباً التي نجحت في إحراز مستوى عالي من التطور الاقتصادي تبدو بصورة متزايدة شبيهة ببعضها. وبينما توجد طرق متنوعة تسلكها الدول للتوصل إلى نهاية التاريخ، فهناك نقلات قليلة من المعاصرة غير النقلة إلى الرأسمالية الديموقراطية الحرة، والدول التي تتخذ سياسة التحديث من إسبانيا

والبرتغال إلى الإتحاد السوفييتي والصين إلى تايوان وكوريا الجنوبية، كلها تحركت في هذا الاتجاه.

ولكن مثل كل النظريات الاقتصادية في التاريخ، فإن نظرية التحديث غير مقنعة إلى حدٍ ما. إنها النظرية التي تعمل إلى الحد الذي يكون فيه الإنسان مخلوقاً إقتصادياً، إلى الحد الذي تقوده فيه متطلبات النمو الاقتصادي والعقلانية الصناعية. إن قوتها التي لا تُنكر مستمدة من حقيقة أن البشر يعملون في الواقع بعيداً عن هذه الدوافع في أوقات كثيرة من حياتهم. ولكن هناك جوانب أخرى من الدافعية الإنسانية لا علاقة لها بالاقتصاديات. وهي هنا بمثابة الفواصل في التاريخ - أغلبية حروب الإنسان مثلاً، والاضطرابات المفاجئة للعاطفة الدينية أو الأيديولوجية أو القومية التي أدّت إلى ظواهر مثل «هتلر» و«الخوميني»(*) - إن التاريخ العالمي للإنسانية يجب أن يكون قادراً على تفسير الاتجاهات التطورية الواسعة جنباً إلى جنب مع تفسير الفواصل والاتجاهات غير المتوقعة أيضاً.

من المناقشة السابقة يجب أن يكون من الواضح أننا لا نستطيع أن نفسر ظاهرة الديموقراطية تفسيراً كافياً إذا حاولنا أن نفهمها فقط في حدود اقتصادية. فالنظرة الاقتصادية للتاريخ تأخذنا عند أبواب الأرض الموعودة ذات الديموقراطية الحرة ولكنها لا تسلمنا إلى الجانب الآخر. إن عملية التحديث الاقتصادي قد تؤدي إلى تغيرات إجتماعية واسعة النطاق مثل تحول المجتمعات القبلية والزراعية إلى مجتمعات حضرية ومتعلمة تنتمي إلى الطبقة المتوسطة، التي تخلق الظروف المادية للديموقراطية. ولكن هذه العملية لا تفسر الديموقراطية ذاتها، لأننا إذا نظرنا نظرةً عميقة إلى العملية، نجد أن الديموقراطية لا تُختار أبداً من أجل أسباب إقتصادية. إن أول الثورات الديموقراطية الكبرى، تلك التي حدثت في الولايات المتحدة وفرنسا حدثت عندما كانت الثورة الصناعية تحت السطح في انجلترا وقبل أن يتم تحديث الدولة اقتصادياً على نحو ما يعنيه اللفظ لنا اليوم.

(*) وإن كنا لا نشارك المؤلف الرأي في عدم ارتباط مثل هذه الظواهر بالظروف الاقتصادية للمجتمعات التي حدثت فيها سواء بطريق مباشر أو غير مباشر. (المترجم).

لقد كان الآباء الأمريكيون المؤسسون غاضبين من محاولات التاج البريطاني فرض الضرائب عليهم دون تمثيل في البرلمان، ولكن قرارهم في إعلان الاستقلال ومحاربة بريطانيا من أجل تأسيس نظام ديموقراطي جديد يمكن بالكاد تفسيره كأمر يتعلق بالكفاءة الاقتصادية. إذن ـ وكما هو الحال في نقاط عديدة في تاريخ العالم ـ كان هناك اختيار للرخاء دون الحرية ـ من حزب المحافظين الذين عارضوا إعلان الاستقلال في الولايات المتحدة، إلى مستبدي القرن التاسع عشر في ألمانيا واليابان، إلى معاصرين مثل «ونج كسياوبنج» الذي أعطى لبلاده الحرية الاقتصادية وأدخل عملية التصنيع تحت الوصاية المستمرة للحزب الشيوعي الديكتاتوري، «ولي كوان يو» Lee Kuan Yew رئيس «سنغافورة» الذي ذهب إلى أن الديموقراطية ستكون عقبة في طريق النجاح الاقتصادي في سنغافورة. ولكن الناس في كل العصور اتخذوا أحياناً خطوات غير إقتصادية بالمخاطرة بحياتهم ومعيشتهم في الحرب من أجل الحقوق الديموقراطية. ليست هناك ديموقراطية بدون ديموقراطيين، أي بدون الإنسان الديموقراطي الذي يتمنى الديموقراطية وينشدها ويشكلها على نحو ما يتشكل بها.

إن التاريخ العالمي القائم على الانتشار الواسع لعلم الطبيعية الحديث يمكن علاوة على ذلك أن يحمل معنى فقط للقرون الأربعة الماضية أو سنوات التاريخ الإنساني التي تبدأ من اكتشاف المنهج العلمي في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ولكن لا المنهج العلمي ولا تحرير الرغبة الإنسانية التي دفعت الجهود التالية إلى قهر الطبيعة وربطها بأغراض إنسانية نشأت عن كتابات ديكارت وبيكون. إن التاريخ العالمي الأكثر اكتمالاً ـ حتى ذلك الذي يقيم نفسه على علم الطبيعة الحديث سوف يفهم الأصول قبل الحديثة للعلم والرغبة التي تقع وراء رغبة الإنسان الاقتصادي.

مثل هذه الاعتبارات تدل على أننا لم نذهب بعيداً في محاولتنا لفهم أساس الثورة التحررية السائدة في العالم أو أساس أي تاريخ عالمي يندرج تحتها. إن العالم الاقتصادي الحديث تركيب ضخم وغالب يمسك بحياتنا بقبضة من حديد، ولكن العملية التي يحدث بها لا تكون متمشية مع التاريخ نفسه وغير كافية أن تخبرنا ما إذا كنا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ. وفي ذلك من الأفضل ألا

نعتمد على «ماركس» وتقاليد علم الاجتماع الذي ينشأ من نظرته للتاريخ القائمة على أسس اقتصادية، بل نعتمد على «هيجل» وهو سلفه المثالي وأول فيلسوف يرد على تحدي «كانط» بكتابه تاريخ عالمي. لأن فهم «هيجل» للآلية التي تضم العملية التاريخية أعمق من فهم «ماركس» لها أو أي عالم اجتماع معاصر.

بالنسبة لهيجل، فإن المحرك الأول للتاريخ الإنساني ليس هو علم الطبيعة الحديث أو الأفق الممتد من الرغبة التي تحكمه، بل إن هذا المحرك عنده ليس دافعاً اقتصادياً على الإطلاق، بل هو «الصراع من أجل العرفان والتقدير». إن التاريخ العالمي عند «هيجل» يكمل الآلية التي أجملناها من قبل، ولكنه يعطينا فهماً أوسع وأشمل للإنسان، ـ الإنسان كإنسان ـ وهو ما يسمح لنا بفهم النزاعات والحروب والإضطرابات المفاجئة من هدوء التطور الاقتصادي الذي يميز التاريخ الإنساني الفعلي.

والعودة إلى هيجل هامة أيضاً، لأنها تمدنا بإطار عمل لفهم ما إذا كانت العملية التاريخية الإنسانية يمكن أن نتوقع لها الاستمرار بلا حدود أو ما إذا كنا قد وصلنا فعلاً إلى نهاية التاريخ. وفي نقطة البداية لهذا التحليل دعنا نقبل النظرية الهيجيلية ـ الماركسية التي تقول إن التاريخ الماضي قد تقدم تقدماً جدلياً أو من خلال عملية تناقض تترك جانباً السؤال عما إذا كان الجدل له أساس مثالي أو مادي. أي أن صورةً معينة من التنظيم الاجتماعي السياسي تنشأ في جزء معين من العالم ولكنها تحتوي تناقضاً داخلياً يؤدي عبر الزمن إلى القضاء عليها واستبدالها بصورة مختلفة من التنظيم أكثر نجاحاً. إن مشكلة نهاية التاريخ يمكن وضعها على النحو التالي: هل هناك أي تناقضات في نظامنا الاجتماعي الديموقراطي الحر المعاصر قد تؤدي بنا إلى أن نتوقع أن تستمر العملية التاريخية وتنتج نظاماً جديداً أسمى من ذلك؟

سوف نتعرف على التناقض إذا رأينا مصدراً لعدم الرضا الاجتماعي يكون حاسماً بحيث يسبب سقوط المجتمعات الديموقراطية الحرة ـ أي النظام كله بلغة الستينات. لا تكفي الإشارة إلى المشكلات في الديموقراطيات الحرة المعاصرة حتى إذا كانت مشكلات خطيرة مثل العجز في الميزانية والتضخم والجريمة

والمخدرات. ولا تصبح المشكلة «تناقضاً» ما لم تكن خطيرة جداً بحيث لا تُحل داخل النظام. على سبيل المثال، فإن الفقر المضطرد للبروليتاريا في المجتمعات الرأسمالية كان بالنسبة «لماركس» ليس مجرد مشكلة بل تناقضاً لأنه يؤدي إلى موقف ثوري قد يقلب تركيب المجتمع الرأسمالي بأكمله ويستبدله بتركيب مختلف.

وعلى العكس من ذلك، يمكن أن نقول إن التاريخ يصل إلى نهايته إذا كانت الصورة الحالية للتنظيم الاجتماعي والسياسي مقنعة تماماً ومرضية تماماً للبشر.

ولكن كيف لنا أن نعرف إذا كانت هناك تناقضات باقية في نظامنا الحالي؟ هناك مدخلان أساسيان لهذه المشكلة. في المدخل الأول نلاحظ المسار الفعلي للتطور التاريخي لنرى ما إذا كان هناك نموذج ثابت للتاريخ الذي يدل على تفوق صورة معينة من صور المجتمع. وتماماً مثلما لا يحاول عالم الاقتصاد الحديث أن يحدد «منفعة» أو «قيمة» المنتج في حد ذاته، بل يقبل تقييم السوق له في شكل التعبير عنه بسعر معين، كذلك فالمرء سوف يقبل حكم «سوق» التاريخ العالمي. ونستطيع أن نفكر في التاريخ الإنساني كحوار أو منافسة بين نظم حكم مختلفة أو صور من التنظيم الاجتماعي. وكل مجتمع «يدحض» المجتمع الآخر في هذا الحوار عن طريق الانتصار عليه - في بعض الحالات من خلال الغزو العسكري وفي بعض الحالات من خلال التفوق في النظام الاقتصادي، وفي بعض الحالات الأخرى بسبب التوافق السياسي الداخلي الأكبر، وإذا كانت المجتمعات الإنسانية عبر القرون تلتقي عند صورة واحدة من التنظيم الاجتماعي والسياسي مثل الديموقراطية الحرة، وإذا لم تكن هناك بدائل ممكنة، للديموقراطية الحرة، وإذا كان الناس الذين يعيشون في ديموقراطيات حرة لا يعبرون عن سخطهم وعدم رضاهم بحياتهم، فإننا نستطيع أن نقول إن الحوار قد وصل إلى نتيجة نهائية محددة. والفيلسوف المؤرخ سوف يضطر لقبول دعاوى الديموقراطية الحرة للتفوق والنهائية. إن تاريخ العالم هو الحكم الأخير في الحق.

ليس معنى هذا أن نقول إن هؤلاء الذين يتناولون هذا المدخل لا بد

وأنهم يعبدون السلطة والنجاح تحت مقولة «القوة تصنع الحق». فليس على المرء أن يسجل كل طاغية في تاريخ العالم،بل فقط كل نظام حكم يحيي عملية تاريخ العالم بأكمله. ويدل هذا على القدرة على حل مشكلة القناعة أو الإشباع الإنساني الذي كان موجوداً في التاريخ الإنساني من البداية، بالإضافة إلى أنه يدل على القدرة على الإحياء والموائمة مع البيئة الإنسانية المتغيرة.

مثل هذا المدخل «التاريخي» بصرف النظر عن كونه معقداً إلا أنه يعاني من المشكلة التالية: كيف لنا أن نعرف أن النقص الواضح في «التناقضات» في نظام إجتماعي منتصر ـ مثل الديموقراطية الحرة ـ ليس وهمياً ـ، وأن مرور الوقت لن يكشف عن تناقضات جديدة تتطلب مرحلة أخرى من التطور التاريخي الإنساني؟ بدون وجود مفهوم للطبيعة الإنسانية يحدد تسلسل الخواص الإنسانية الجوهرية وغير الجوهرية، سيكون من غير الممكن معرفة ما إذا كان السلام الاجتماعي يقدم قناعة حقيقية للتطلعات الإنسانية، غير عمل الجهاز السياسي الكفء، أو مجرد الهدوء الذي يسبق العاصفة الثورية. يجب أن نذكر أن أوروبا عشية الثورة الفرنسية بدت في أعين كثير من المراقبين نظاماً اجتماعياًناجحاًومقنعاً مثلما حدث في إيران في السبعينات أو في دول أوروبا الشرقية في الثمانينات.

ولنأخذ مثالاً آخر على ذلك: بعض أنصار مساواة المرأة بالرجل في الوقت المعاصر يؤكدون أن معظم التاريخ الأول كان تاريخ الصراعات بين المجتمعات القبلية، ولكن المجتمعات التي تكون فيها المرأة هي ربة القبيلة والتي تميل إلى السلام، فإنها تشكل بديلاً ممكناً. ولا يمكن الاستدلال على هذا على أساس واقع أمبريقي (تجريبي)، حيث لا توجد أمثلة قائمة على المجتمعات التي تكون فيها المرأة هي ربة القبيلة. ولكن إمكانية وجودها في المستقبل لا يمكن تقريرها، وإذا كان تفهم أنصار المساواة بين الرجل والمرأة لإمكانيات تحرير المرأة من المسؤولية الإنسانية يثبت صحته. وإذا صح ذلك فمن الواضح أننا لم نصل إلى نهاية التاريخ.

وهناك مدخل بديل لتحديد ما إذا كنا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ وهو المدخل «عبر التاريخي» أو المدخل الذي يقوم على مفهوم الطبيعة. أي أننا

نحكم على كفاءة الديموقراطيات الحرة القائمة من منطلق مفهوم «عبر تاريخي» للإنسان. وسوف لا ننظر فقط إلى مجرد الدليل التجريبي لعدم الرضا الشعبي في مجتمعات من العالم الحقيقي في بريطانيا وأمريكا، بل سوف نلجأ إلى فهم للطبيعة الإنسانية وتلك الإنجازات الملموسة والمستمرة للإنسان كإنسان، وقياس كفاءة الديموقراطيات المعاصرة ضد هذا المستوى. وسوف يحررنا هذا المدخل من طاغية الحاضر أي من معايير وتوقعات وضعها نفس المجتمع الذي نحاول الحكم عليه.

إن الحقيقة المجردة بأن الطبيعة الإنسانية لا تُخلق «مرة وللأبد» بل تخلّق نفسها في مسار الزمن التاريخي، هذه الحقيقة لا توفر علينا الحاجة إلى الحديث عن الطبيعة الإنسانية، سواءً كتركيب يحدث بداخله خلق الإنسان لنفسه أو كنقطة نهاية أو غاية يتحرك نحوها التطور التاريخي الإنساني. على سبيل المثال إذا اقترح «كانط» أن عقل الإنسان لا يمكن أن يتطور تطوراً كاملاً إلا كنتيجة لعملية إجتماعية طويلة ومتراكمة، فإن هذا لا يجعل العقل أقل جوانب العقل «طبيعية».

في النهاية سيكون من المستحيل التحدث عن التاريخ دون الرجوع إلى معيار «عبر تاريخي» مستمر، أي بدون الرجوع إلى الطبيعة. لأن التاريخ ليس كتالوجاً يضم كل الأشياء التي حدثت في الماضي بل هو جهد عقلي مجرد نقوم فيه بفصل الأحداث الهامة عن الأحداث غير الهامة. والمقاييس التي يقوم عليها هذا التجرد متنوعة. في الجيلين السابقين مثلاً، كانت هناك حركة بعيدة عن التاريخ الدبلوماسي والعسكري نحو التاريخ الاجتماعي، تاريخ النساء وجماعات الأقلية، أو تاريخ الحياة اليومية.

إن حقيقة أن أهداف الاهتمام التاريخي انحرفت من النطاق الغني والقوي إلى النطاق الاجتماعي الأدنى لا تدل على التخلي عن مقاييس الاختيار التاريخي، بل تدل فقط على تغير المقاييس بحيث تتناسب مع وعي أكثر جدةً وأكثر تحقيقاً للمساواة. ولكن لا المؤرخ الدبلوماسي ولا المؤرخ الاجتماعي يمكن أن يهرب من الاختيار بين الهام وغير الهام، ومن ثم الرجوع إلى مستوى ومقياس يوجد في

مكان ما خارج التاريخ، كان هذا هو كل ما يمكن أن يُقال حقاً عن التاريخ العالمي الذي يرفع مستوى التجريد إلى درجة أعلى.

والمؤرخ العالمي يجب أن يكون جاهزاً للتخلي عن الشعوب بأكملها والأزمنة بوصفها غير تاريخية من الناحية الجوهرية، إذن يبدو حتمياً علينا أن ننتقل من مناقشة التاريخ إلى مناقشة الطبيعة إذا كنا نتناول بصورة جدية مسألة نهاية التاريخ. لا نستطيع أن نناقش المنظورات طويلة المدى للديموقراطية الحرة وجاذبيتها للناس الذين لم يجربوها وقوتها الباقية للآخرين والتي استخدموها للعيش على قواعدها ـ بالتركيز فقط على الدليل التجريبي الذي يقدمه لنا العالم المعاصر. بل يجب علينا أن نرفع مباشرةً وبشكل واضح طبيعة المقاييس «عبر التاريخية» التي نقيّم بها الخير أو الشر في أي نظام حكم أو في نظام اجتماعي.

ويزعم كوچيف Kojeve أننا وصلنا إلى نهاية التاريخ لأن الحياة في دولة عالمية متجانسة يكون مقنعاً ومرضياً تماماً لمواطنيها. بمعنى آخر، فالعالم الديموقراطي الحر الحديث يكون خالياً من التناقضات. وعند تقييم هذا الإدعاء لا نريد أن نصطدم باعتراضات تسيء فهم نقطة الرضا عند كوچيف ـ على سبيل المثال ـ بالإشارة إلى هذه الجماعة الاجتماعية أو تلك أو إلى الأفراد الذين يعلنون عدم رضاهم حيث يُنكر عليهم الحصول المتساوي على خيرات المجتمع بسبب الفقر والعنصرية وما إلى ذلك.

والسؤال الأكثر عمقاً هو واحد من المبادىء الأولى ـ ألا وهو هل خيرات مجتمعنا خيرات بالفعل ومقنعة ومرضية للإنسان كإنسان، أم هل هناك صورة أعلى للقناعة والرضا يمكن أن يقدمها نمط معين آخر من نظم الحكم أو التنظيم الاجتماعي؟ وللإجابة على هذا السؤال وفهم ما إذا كان عصرنا فعلاً هو «شيخوخة البشرية»، علينا العودة للوراء والنظر إلى الإنسان الطبيعي كما كان موجوداً قبل بداية العملية التاريخية، بمعنى آخر النظر إلى «الإنسان الأول».

القسم الثالث

الصراع من أجل المعرفة

الفصل الثالث عشر

صراع حتى الموت لأجل المكانة والهيبة

هل تخاطر الشعوب حول العالم من إسبانيا والأرجنتين إلى المجر وبولندا عندما تقضي على الديكتاتورية وتتخلص منها وتقيم الديموقراطية الحرة؟ إلى حدٍ ما، فإن الإجابة تكون بالنفي تماماً على أساس الأخطاء والممارسات الظالمة التي يرتكبها النظام السياسي السابق: إنهم يريدون التخلص من الكولونيلات (القادة العسكريين) المكروهين أو رؤوساء الحزب الذين يظلمونهم ويضطهدونهم، أو يريدون العيش بدون خوف من أن يُلقى عليهم القبض التعسفي. إن هؤلاء الذين يعيشون في أوروبا الشرقية والإتحاد السوفييتي يعتقدون أو يأملون أن يتحولوا إلى الرخاء الرأسمالي حيث أن هناك ارتباطاً قوياً بين الرأسمالية والديموقراطية في عقول الكثيرين.

ولكن كما رأينا فمن الممكن تماماً أن نجد رخاءاً بدون حرية، مثل ما حدث في إسبانيا وكوريا الجنوبية وتايوان في ظل الحكم المطلق. ولكن في كل دولة من هذه الدول لم يكن الرخاء كافياً. إن أي محاولة لتصوير الدافع الإنساني الأساسي الذي يؤدي إلى الثورات التحررية في أواخر القرن العشرين، أو لأي ثورة تحررية منذ ثورتي أمريكا وفرنسا في القرن الثامن عشر، على أنه مجرد دافع اقتصادي لن تكون محاولة مكتملة تماماً. والآلية التي يخلقها علم الطبيعة الحديث تظل فكرة جزئية وغير مقنعة عن العملية التاريخية. فالحكومة الحرة تمارس دوراً إيجابياً خاصاً بها: عندما يمتدح رئيس الولايات المتحدة أو رئيس

فرنسا الحرية والديموقراطية، فإنه يمتدحهما بوصفهما خيراً في ذاته، وهذا المديح يكون لصوته صدى لدى الشعوب حول العالم.

وحتى نفهم هذا الصدى القوي علينا أن نعود إلى «هيجل» أول فيلسوف رد على دعوة «كانط» وكتب ما ظل حتى الآن أخطر «تاريخ عالمي». وكما قام «ألكسندر كوچيف» بتفسيره، فإن «هيجل» يمدنا بآلية بديلة نفهم بها العملية التاريخية، وهي آلية تقوم على أساس «الكفاح من أجل المكانة والهيبة». وبينما نحتاج إلى عدم التخلي عن فكرتنا الاقتصادية عن التاريخ، تسمح لنا فكرة «المكانة والهيبة» باستعادة الجدل التاريخي غير المادي والذي يكون أكثر ثراءًا في فهمه (للدافع الإنساني) من الرؤية الماركسية أو من التقليد السوسيولوجي المستمد من «ماركس».

هناك بطبيعة الحال سؤال حول ما إذا كان تفسير كوچيف لهيجل - والذي قدمناه هنا - هو حقيقة هيجل كما فهم نفسه، أم هل يتضمن إضافة من الأفكار «الكوچيفية». يتناول «كوچيف» عناصر معينة من تعاليم «هيجل» مثل الصراع أو الكفاح من أجل العرفان والتقدير ونهاية التاريخ، ويجعلها محوراً لهذه التعاليم بصورة ربما لم يفعلها «هيجل» نفسه، ولما كانت تعرية «هيجل» الأصلي مهمة ضرورية لأغراض تتعلق بالحجة الحالية، فإننا لا نهتم «بهيجل» في حد ذاته، بل «هيجل» كما فسره «كوچيف» أو إن صح أن نسميه «هيجل كوچيف». وبالرجوع إلى «هيجل» سوف نرجع بالفعل إلى«هيجل كوچيف» وسوف نكون أكثر اهتماماً بالأفكار ذاتها أكثر من الفيلسوفين اللذين صاغا هذه الأفكار.

قد يعتقد المرء أن كشف المعنى الحقيقي لليبرالية (التحررية) يتطلب العودة إلى الوراء زمنياً إلى فكر هؤلاء الفلاسفة الذين كانوا المصدر الرئيسي للتحررية، وهما «هوبز» و«لوك». لأن أقدم المجتمعات الحرة في التقليد الأنجلوساكسوني مثل انجلترا والولايات المتحدة وكندا - قد فهمت نفسها وفقاً لأطر «لوك». وسوف نعود بالفعل إلى «هوبز» و«لوك» ولكن «هيجل» سيظل يحظى باهتمام خاص منا لسببين: ففي المقام الأول، يمدنا «هيجل» بفهم للتحررية أكثر نبلاً من فهم «هوبز» و«لوك». لأن ظهور نظرية «لوك» التحررية قد تزامن معه قدر كبير من عدم الارتياح تجاه أحد نواتج هذا المجتمع ونعني بها

«البرجوازية». وعدم الارتياح هذا يعود إلى حقيقة أخلاقية واحدة، وهي أن البرجوازية تكون مستغرقة أساساً في كيانها المادي الخاص ولا تمثل روح العامة ولا تنطوي على فضيلة. باختصار البرجوازية أنانية، وأنانية الفرد الخاص كانت في جوهر انتقادات المجتمع الليبرالي (الحر) إلى جانب اليسار الماركسي واليمين الجمهوري الارستقراطي.

وهيجل على العكس من «هوبز» و«لوك» يمدنا بفهم ذاتي للمجتمع الحر الذي لا يقوم على الجزء الأناني من الشخصية الإنسانية ويسعى إلى الاحتفاظ بهذا الجزء كجوهر للمشروع السياسي الحديث. فهل سينجح في هذا؟ هذا السؤال سيكون هو موضوع الجزء الأخير من الكتاب.

أما السبب الثاني في العودة إلى «هيجل» فهو أن التاريخ «كصراع من أجل المكانة والهيبة» لهو طريقة مفيدة جداً حقاً في رؤية العالم المعاصر. نحن سكان الدول الديموقراطية الحرة نعتاد من الآن على حسابات أو تقديرات للأحداث الجارية التي ترد الدافع إلى أسباب اقتصادية، برجوازية جداً في مداركنا لدرجة أننا كثيراً ما نندهش إزاء اكتشاف كيف تكون الحياة السياسية غير إقتصادية، في الواقع ليست لدينا مفردات عامة للحديث عن جانب الكبرياء وتأكيد الذات وهي تتعلق بالطبيعة الإنسانية التي تكون مسؤولة عن حدوث معظم الحروب والصراعات السياسية. إن الصراع من أجل المكانة والهيبة هو مفهوم قديم قدم الفلسفة السياسية ويشير إلى ظاهرة متداخلة مع الحياة السياسية ذاتها، وإذا كان يبدو لنا اليوم مصطلحاً غريباً وغير مألوف، فإن هذا فقط بسبب العملية الاقتصادية الناجمة في تفكيرنا والتي حدثت في الأربعة قرون الماضية. ولكن الصراع من أجل المكانة والهيبة واضح في كل مكان من حولنا ويشمل حركات معاصرة من أجل حقوق الحرية، سواءاً في الإتحاد السوفييتي أو أوروبا الشرقية أو جنوب أفريقيا أو أسيا أو أمريكا اللاتينية أو في الولايات المتحدة ذاتها.

وحتى نوضح معنى الصراع من أجل المكانة، نحتاج إلى فهم لتصور «هيجل» للإنسان، أو للطبيعة الإنسانية. بالنسبة لهؤلاء أصحاب النظريات الحديثة في الليبرالية (التحررية) الذين سبقوا «هيجل» كانت مناقشة الطبيعة

الإنسـانية تُقـدم كصورة لـلإنسان الأول، أي الإنسـان في «حالـة الطبيعـة». لم يقصد «هوبز» و«لوك» و«روسو» أبداً أن تفهم حـالة الـطبيعة كفكـرة تجريبيـة أو تـاريخية لـلإنسان البـدائي، بل كنـوع من التجـريب في التفكـير لاستبعـاد تلك الجوانب من الشخصية الإنسانية التي كانت مجرد نتاج للعرف أو التقـاليد ـ مثـل حقيقة أن يكون الإنسان إيطالياً أو أرستقراطيـاً أو بوذيـاً ـ وكشف تلك الخواص التي كانت مشتركة في الإنسان كإنسان.

أنكر «هيجل» أنه يوافق على مـذهب «حالـة الطبيعـة» ورفض في الواقـع مفهوم الطبيعة الإنسانية الثابتة وغير المتغيرة. فالإنسان بالنسبة له حر وغير مقيـد ولذلك فهو قادر على خلق طبيعته الخـاصة بـه عبر المسـار التاريخي. ولكن هـذه العملية، عملية الخلق الذاتي التاريخي كانت لها نقطة بداية بدت لكـل المقاصـد والأغـراض كحالـة من تعليم الطبيعـة. ويصف هيجل في كتـابه «فينمـولوجيـة العقل» الإنسان الأول البدائي الذي كان يعيش في بداية التاريـخ والذي كـانت وظيفته الفلسفية لا تختلف ولا تتمايز عن «الإنسان في حالة الطبيعة» عند «هوبز» و«لوك» و«روسو». أي إن «الإنسان الأول» كان الإنسـان النموذج الـذي يمتلك هـذه الصفـات الأسـاسيـة التي وجـدت قبـل خلق المجتمـع المـدني والعمليـة التاريخية.

«الإنسـان الأول» عند هيجـل يشترك مـع الحيوانـات في بعض الرغبـات الـطبيعية الأسـاسية، مثـل الرغبـة في الأكل والنـوم والمأوى وقبـل هذا وذاك في الـرغبة في الحفـاظ على النـوع. فهو إلى هـذا الحد جـزء من العـالم الـطبيعي أو الفيزيقي.

ولكن الإنسان الأول عند هيجل يختلف اختلافاً جذرياً عن الحيوانـات في أنه لا يرغب فحسب في أشياء حقيقية وإيجابية ـ مثـل البفتيك أو المعـطف الفرو المتدفئة أو المأوى للعيش بداخله ـ بل في أشياء أخرى غير مادية عـلى الإطلاق. وفوق هذا وذاك، فإنه يرغب في رغبة النـاس الآخرين، أي أنـه يريـد أن ينال اعـتراف وعرفـان الآخرين. وفي الـواقع، بـالنسبة لهيجـل لا يستطيـع الفرد أن يصبح واعياً لذاته، أي أن يصبح على دراية بنفسه كإنسان مستقل دون اعتراف وتقدير الآخرين له. الإنسان بمعنى آخر كان من البداية كائناً اجتماعياً: إحساسه

الخاص بالقيمة الذاتية والهوية يرتبط ارتباطاً وثيقة بالقيمة التي يضعها الناس الآخرون عليه. وبينما تظهر الحيوانات سلوكاً إجتماعياً، فإن هذا السلوك غريزي وقائم على الإشباع المتبادل للحاجات الطبيعية. «الدولفين» أو «القرد» يرغب في سمكة أو موزة، ولا يرغب في رغبة «دولفين» آخر أو «قرد» آخر. وكما يفسر «كوجيف» هذا فإن الإنسان وحده هو الذي يستطيع أن يرغب في شيء يكون لا قيمة له على الإطلاق من المنطلق البيولوجي (مثل ميدالية أو علم الأعداء)، أنه يرغب في هذه الأشياء لا لذاتها بل لأنها موضع رغبة البشر الآخرين.

ولكن إنسان «هيجل» الأول يختلف عن الحيوانات في نقطة هامة وأساسية بل وأكثر أهمية. فهذا الإنسان لا يريد فقط الاعتراف به وتقديره من قبل الناس الآخرين بل يريد الاعتراف به «كإنسان». إن ما يشكل هوية الإنسان كإنسان وأكثر الصفات الإنسانية جوهرية وتفرداً هي قدرة الإنسان على المخاطرة بحياته. إذن مواجهة الإنسان الأول بأناس آخرين تؤدي إلى صراع عنيف يسعى فيه كل متنافس إلى أن يجعل الآخر يعترف به عن طريق المخاطرة بحياته. الإنسان حيوان إجتماعي ولكن إجتماعيته لا تؤدي به إلى مجتمع مدني مسالم، بل إلى صراع عنيف حتى الموت من أجل اعتبار أو احترام خالص.

هذه «المعركة الدموية» يمكن أن تكون لها نتيجة من النتائج الثلاث. يمكن أن تؤدي إلى موت كلا المتنافسين وهي الحالة التي تنتهي فيها الحياة ذاتها، الإنسانية والطبيعية. ويمكن أن تؤدي هذه المعركة إلى موت أحد المتنافسين، وهي الحالة التي يظل فيها الباقي على قيد الحياة غير مقتنع أو غير راضي لأنه لم يعد هناك وعي إنساني آخر يعترف به ويقدره. أو أخيراً تنتهي المعركة عند العلاقة بين السيادة والعبودية وهي الحالة التي يقرر فيها أحد المتنافسين الامتثال لحياة العبودية بدلاً من مواجهة خطر الموت العنيف. ويكون السيد راضياً ومقتنعاً عندئذ لأنه يخاطر بحياته ويتلقى التقدير والاعتراف به على ما فعله من الآخرين. إن المواجهة الأولى بين الإنسان الأول ورفيقه في حالة الطبيعة عند هيجل عنيفة مثل حالة الطبيعة عند «هوبز» أو حالة الحرب عند «لوك» ولكن لا تسفر عن عقد إجتماعي أو أي صورة أخرى من صور المجتمع المدني المسالم، بل تسفر عن علاقة غير متعادلة للسيادة والعبودية.

بالنسبة «لهيجل» تماماً كما هو الحال بالنسبة «لماركس» كان المجتمع البدائي يُقسم إلى طبقات اجتماعية. ولكن هيجل على العكس من ماركس ـ كان يعتقد أن أكثر الخلافات الطبقية أهمية ليست قائمة على وظيفة اقتصادية كأن يكون الفرد سيداً للأرض أو فلاحاً ومزارعاً بل قائمة على موقف الإنسان نحو الموت العنيف.

كان المجتمع منقسماًإلى سادة لديهم الإرادة بالمخاطرة بحياتهم وعبيداً ليست لديهم هذه الإرادة. إن مفهوم «هيجل» للتركيب الطبقي الأول ربما أكثر دقةً من الناحية التاريخية من مفهوم «ماركس» له. إن كثيراً من المجتمعات الارستقراطية التقليدية نشأت أساساً من «عرف المقاتل» في القبائل البدوية الذي قام بقهر شعوب ساكنة من خلال تفوقه في القسوة والعنف والشجاعة. وبعد الانتصار الأول قام السادة في الأجيال التالية بالاستقرار في الأراضي وأقاموا علاقة اقتصادية حيث يجمع سادة الأرض الضرائب أو الجزية من جموع عريضة من العبيد المزارعين الذين يمارسون الحكم عليهم والتحكم فيهم. ولكن عرف المقاتل ـ وهو إحساس بالتفوق الداخلي القائم على إرادة المخاطرة حتى الموت ـ ظل المصدر الأساسي لثقافة المجتمعات الارستقراطية في العالم، بعد سنوات طويلة من السلام الذي سمح لنفس هؤلاء الارستقراطيين بالتدهور والتحول إلى حاشية مدللة ومخنثة.

إن فكرة «هيجل» عن الإنسان المبكر ستكون غريبة جداً على الآذان الحديثة أو المعاصرة، خاصة تحققه من الإرادة في المخاطرة بالحياة في معركة من أجل الاعتبار أو الاحترام الخالص بوصفها أكثر السمات الإنسانية أهمية. لأنه أليست الإرادة في المخاطرة بالحياة عادةً اجتماعيةً بدائية امتدت من ذلك الوقت وحتى العصر الحديث، عبر ثأر وانتقام؟ في عالمنا لا يزال هناك أناس يخاطرون بحياتهم في معارك دموية على الإسم أو العلم أو قطعة من القماش وأحياناً ينتمون إلى عصابات تحمل أسماءاً مثل «الدماء» أو الـ Crips ويجعلون حياتهم ترتبط بالمخدرات أو يعيشون في بلاد مثل أفغانستان. بأي معنى يمكن أن يُقال إن الإنسان الذي يريد أن يقتل وأن يُقتل بسبب له قيمة رمزية فقط مثل الاعتبار أو التقدير أكثر إنسانيةً من إنسان يلجأ في التحدي إلى رفع دعواه

للفصل فيها سلمياً أو في المحاكم؟

إن أهمية إرادة الفرد في المخاطرة بحياته في معركة من أجل المكانة أو الهيبة يمكن فهمها فقط إذا تأملنا أكثر في وجهة نظر «هيجل» عن معنى الحرية الإنسانية.

في التقليد الليبرالي (الحر) الانجلوساكسوني المألوف لنا، هناك فهم مشترك للحرية بوصفها شيئاً من قبيل مجرد غياب القيود. وهكذا ووفقاً «لتوماس هوبز»، فإن الحرية تدل حقيقة على غياب المعارضة ـ وأقصد بالمعارضة العوائق الخارجية أمام الحركة ـ ويمكن تطبيقها على المخلوقات غير العقلانية والجامدة ليس بأقل من تطبيقها على المخلوقات العقلانية. وبهذا التعريف، فإن الصخرة التي توجد أسفل التل والحمل الجائع الذي يتجول في الغابات دون قيود يمكن أن نصفهما بالحرية. ولكن في الواقع نعرف أن سقوط الصخرة يتقرر وفقاً للجاذبية وإنحدار التل، تماماً مثل سلوك الحمل الذي يتحدد من خلال التفاعل المركب من مختلف الرغبات والغرائز والحاجات الطبيعية. إن الحمل الجائع الذي يبحث عن طعام في الغابة يكون حراً بمعنى صوري فقط. إذ ليس لديه الاختيار إلا الاستجابة لجوعه أو غرائزه. إن سلوك الصخرة والحمل يتحدد بطبائعهم الفيزيقية الخاصة وبالبيئة الطبيعية من حولهما. وبهذا المعنى، فهما مثل الآلات المبرمجة على العمل وفقاً لمجموعة معينة من القواعد، وتكون القواعد الأخيرة هي القوانين الأساسية للطبيعة.

ووفقاً لتعريف «هوبز» فإن أي إنسان لا يكون مقيداً فيزيقياً للقيام بعمل شيء ما يُعتبر حراً. ولكن إلى الحد الذي يكون فيه للإنسان طبيعة فيزيقية أو حيوانية، فإنه يمكن أيضاً اعتباره لاشيء أكثر من مجموعة محددة من الحاجات والغرائز والرغبات والعواطف التي تتفاعل بصورة معقدة وميكانيكية تحدد سلوك الشخص. إذن، فالإنسان الجائع الذي يشعر بالبرد يسعى إلى إشباع حاجاته الطبيعية من الأكل والمأوى لا يكون أكثر حرية من الحمل أو حتى من الصخرة. إنه آلة أكثر تعقيداً تعمل وفقاً لمجموعة أكثر تعقيداً من القواعد. إن الحقيقة بأنه لا يواجه قيداً فيزيقياً في بحثه عن الطعام والمأوى تخلق شكل الحرية وليس حقيقتها الواقعية.

يبدأ العمل السياسي العظيم لهوبز بعنوان Leviathan (حوت لـوياثـان) بمثل هذا التصور للإنسان كآلة عالية التعقيد. إنه يجزىء الـطبيعة الإنسـانية إلى مجموعة من الانفعالات الأساسية مثل الفرح والألم والخوف والأمـل والاستكانـة والطموح، وفي هذه الاتحادات المختلفة يعتقد أنها تكفي لتحديد وتفسير السلوك الإنساني كله. وهكذا لا يعتقد «هوبـز» في النهايـة أن الإنسان يكـون حراً بمعنى حصـوله عـلى القدرة عـلى الاختيار الأخـلاقي ، فيمكن أن يكـون أكـثر أو أقـل عقلانية في سلوكه، ولكن هذه العقلانية تخـدم غايـات مثل الحفـاظ على النـوع الذي تمنحه الطبيعة. والطبيعة بدورها يمكن تفسـيرها تفسيـراً كامـلاً عن طريق قوانين الحركة، القوانين التي وضحها أخيراً إسحق نيوتن.

وعـلى العكس من ذلـك يبـدأ «هيجـل» من مفهـوم مختلف تمـامـاً عن الإنسان. فالإنسان لايتحدد فقط بطبيعته الفيزيقية أو الحيوانية، بل إن إنسانيتـه ذاتهـا تنصبّ في قدرتـه على التغلب عـلى هذه الـطبيعة الحيـوانية أو إنكـارهـا. فالإنسان ليس حراً بالمعنى الصوري عند «هوبز» بل إنه حر بالمعنى الميتافيزيقي، بمعنى أن الإنســان لا يتحدد بصفـة جذريـة بـالـطبيعـة. وهـذا يتضمن طبيعتـه الخاصة، والبيئة الطبيعية من حوله، وقوانـين الطبيعـة. إنه بـاختصار قـادر على الاختيار الأخلاقي الحقيقي، أي الاختيـار بين طـريقين للفعـل ليس على مجـرد أساس المنفعة الأكبر لطريق على الآخر، وليس مجرد نتيجة لانتصـار مجموعـة من الانفعالات والغرائز على مجموعة أخرى، بل بسبب الحـرية الـداخلية التي تتفق مع قواعده الخاصة. وكرامة الإنسان الخاصة لا تكمن في القـدرة الحسابيـة التي تجعله آلـة أكثر مهـارة من الحيـوانـات الأدنى، بـل تكمن في هـذه القـدرة عـلى الاختيار الأخلاقي الحر.

ولكن كيف نعـرف أن الإنسـان حـر بهـذا المعنى العميق؟ من المؤكـد أن أمثلة كثـيرة على الاختيـار الإنساني تكـون في الواقـع مجرد حسـابات للمصلحـة الذاتية التي لا تخدم شيئاً أكثر من إشباع الرغبات أو الانفعالات الحيوانيـة. على سبيل المثال، قد يمتنع إنسان قد سرقة تفاحة من بستان جاره ليس لمعنى أخلاقي بل لأنه يخشى أن يكون الجزاء أشد وأقسى من جوعـه الحالي، أو لأنـه يعرف أن جـاره سوف يخـرج في رحلة وأن التفاح سيكـون في الحال ملكـه ويستطيـع أن

يأخذه. إن ما يحسبه بهذه الطريقة لا يجعله أقل تحديداً بغرائزه الطبيعية ـ وهي الجوع في هذه الحالة ـ من حيوان يتطلع إلى التفاحة.

لا ينكر «هيجل» أن الإنسان لديه جانب حيواني أو طبيعة محددة: لا بد أن يأكل وينام. لكنه أيضاً قادر على التصرف والفعل بطرق مخالفة كلية لغرائزه الطبيعية، ومخالفتها ليست من أجل إشباع غريزة أسمى أو أقوى بل من أجل المخالفة. وهذا هو السبب في أن إرادة المخاطرة بالحياة في معركة من أجل الاعتبار أو الإحترام الخالص تلعب مثل هذا الدور الهام في فكرة «هيجل» عن التاريخ.

لأن الإنسان بمخاطرته بحياته يثبت أنه يستطيع أن يفعل ما يخالف أقوى غريزة فيه ألا وهي غريزة الحفاظ على النفس. وكما يفسرها «كوجيف»، فإن الرغبة الإنسانية في الإنسان لا بد أن تنتصر على الرغبة الحيوانية فيه من أجل الحفاظ على النفس. وهذا هو السبب في أنه كان ضرورياً أن تكون المعركة الأولى في بداية التاريخ هي معركة الاعتبار أو الاحترام وحده، أو شيء تافه مثل ميدالية أو علم يدل على الاعتراف والتقدير. إن السبب الذي يجعلني أحارب هو أن أجعل إنساناً آخر يعترف بحقيقة أنني لدي إرادة المخاطرة بحياتي، وأنني من ثم حر وإنسان أصيل. وإذا كانت المعركة الدموية تحدث لغرض مثل حماية أسرنا أو الاستيلاء على أراضي وممتلكات خصمنا، عندئذ فإن المعركة ذاتها سوف تحدث من أجل إشباع حاجة حيوانية أخرى، وفي الواقع فالكثير من الحيوانات الدنيا قادرة على أن تخاطر بحايتها في معركة من أجل حماية أبنائها مثلاً أو من أجل طعامها، وفي كل حالة من الحالتين يكون هذا السلوك محدداً بالغريزة ويوجد من أجل غرض تطوري لتأكيد إحياء النوع، لكن الإنسان وحده هو القادر على الدخول في معركة دموية من أجل غرض واحد يثبت أنه يزدري حياته الخاصة، انه شيء أكثر من آلة معقدة أو عبداً لإنفعالاته. بإختصار أن لديه كرامة إنسانية خاصة لأنه حر.

وقد يذهب المرء إلى أن السلوك المعادي أو المخالف للغريزة مثل إرادة المخاطرة بالحياة في معركة الاعتبار أو الاحترام ربما يتحدد بغريزة أخرى أكثر عمقاً وأكثر تأصيلاً، غريزة ليس هيجل على دراية بها. وفي الواقع، فإن

البيولوجيا الحديثة ترى أن الحيوانات وكذلك الإنسان يدخلون معارك الاعتراف والكرامة، رغم أن لا أحد يؤكد أن الأخيرة عوامل أخلاقية. إذا تناولنا تعاليم علم الطبيعة الحديث تناولاً جدياً، فإن المجال الإنساني يكون خاضعاً تماماً لمجال الطبيعة ويتحدد وفقاً لقوانين الطبيعة. إن كل سلوك إنساني يمكن في النهاية تفسيره بأنه خاضع للاإنسانية، أي تفسيره عن طريق علم النفس والانثربولوجيا، التي تقوم بدورها على البيولوجيا والكيمياء وأخيراً على أعمال القوى الأساسية للطبيعة.

كان «هيجل» وسلفه «إيمانويل كانط» على دراية بالتهديد الذي تفرضه الأسس المادية لعلم الطبيعة الحديث على إمكانية الاختيار الإنساني الحر. إن الغرض الأسمى من كتاب «كانط» العظيم «نقد العقل الخالص» كان من أجل وضع سياج حول جزيرة في وسط البحر من العلية الطبيعية الآلية التي تسمح للاختيار الإنساني الحر الحقيقي بأن يوجد مع الطبيعة الحديثة. لقد تقبل «هيجل» وجود هذه الجزيرة، وهي في الواقع جزيرة اكثر اتساعاً وطاقة مما تصور «كانط». وكلا الفيلسوفين اعتقد أنه في جوانب معينة كان البشر لا يخضعون حرفياً لقوانين الطبيعة. وليس معنى هذا القول بأن البشر يمكن أن يتحركوا أسرع من سرعة الضوء أو يقاوموا فعل الجاذبية، بل معنى هذا أن الظواهر الأخلاقية لا يمكن ردها ببساطة إلى آليات الحركة.

ويبدو أنه فوق طاقتنا الحالية أن نحلل كفاءة وموائمة الجزيرة التي خلقتها المثالية الألمانية، والمسألة الميتافيزيقية لإمكانية الاختيار الإنساني الحر - كما قال «روسو» - هي «L'abyme de la Philosophie». ولكن إذا تركنا هذه المسألة المتعبة بعض الوقت فسوف نستطيع ملاحظة أنه كظاهرة سيكولوجية، فإن تأكيد هيجل على أهمية المخاطرة بالموت يشير إلى شيء حقيقي جداً وهام جداً. فسواء وجدت الإرادة الحرة الحقيقية أم لا، فإن كل المخلوقات الإنسانية تتصرف كما لو كانت موجودة، ويقيّم كل منها الآخر على أساس قدرتها على جعل ما تعتقد أنه أصيل اختيارات اخلاقية. وبينما كثير من النشاط الإنساني يُوجه نحو إشباع حاجات طبيعية، فإن وقتاً طويلاً يُقضى في السعي وراء الأهداف الأسرع زوالاً.

الناس لا يبحثون فقط عن راحة مادية بل أيضاً يبحثون عن احترام أو تقدير، وهم يعتقدون أنهم جديرون بالاحترام لأنهم يملكون قيمة معينة أو كرامة. وعلم النفس أو علم السياسة الذي لا يأخذ في الحسبان رغبة الإنسان في الاعتراف به وإرادته العالية في أن يتصرف أحياناً حتى ضد أقوى غرائزه الطبيعية، سوف يسيء فهم شيء ما في غاية الأهمية عن السلوك الإنساني.

وبالنسبة إلى «هيجل» فالحرية ليست ظاهرة سيكولوجية فحسب بل هي جوهر ما هو إنساني بصفة واضحة ومميزة. وبهذا المعنى، فإن الحرية والطبيعة يتعارضان محورياً. والحرية لا تعني الحرية في العيش في الطبيعة أو وفقاً للطبيعة، بل الحرية تبدأ من حيث تنتهي الطبيعة، والحرية الإنسانية تظهر فقط عندما يكون الإنسان قادراً على تجاوز وجوده الطبيعي الحيواني، وخلق ذات جديدة لنفسه. ونقطة البداية لهذه العملية الخاصة بخلق الذات هي الصراع حتى الموت من أجل اعتبار أو احترام خالص.

ولكن بينما هذا الصراع من أجل المكانة أو الهيبة هو أول فعل إنساني أصيل، فإنه بعيد جداً عن أن يكون الأخير. والمعركة الدموية بين إنسان «هيجل» الأول ورفيقه هي فقط نقطة البداية للجدل الهيلجي، وتتركنا على مسافة بعيدة جداً من الديموقراطية الحرة الحديثة. ويمكن اعتبار مشكلة التاريخ الإنساني بمعنى ما كالبحث عن طريق لإشباع رغبة كل من السادة والعبيد من أجل التقدير والاعتراف على أساس متعادل ومتبادل، وينتهي التاريخ بانتصار النظام الاجتماعي الذي يحقق هذا الهدف.

وقبل وصف المراحل الأخرى في تطور الجدل يكون من المفيد مقارنة فكرة «هيجل» عن الإنسان الأول في حالة الطبيعة مع أفكار المؤسسين التقليديين لليبرالية (التحررية) الحديثة، «هوبز» و«لوك». إن نقطتي البداية والنهاية عند «هيجل» تبدو لوهلة متشابهة مع المفكرين الإنجليز، إن تصوره للإنسان يختلف إختلافاً جذرياً ويمدنا بطريقة مختلفة لرؤية الديموقراطية الحرة المعاصرة.

الفصل الرابع عشر

انسان الأول

لم تنشأ الديموقراطيات الحرة المعاصرة من ضباب التقليد، فهي مثل المجتمعات الشيوعية من خلق الإنسان وهو واعٍ لذلك وفي نقطة محددة من الزمن، على أساس فهم نظري معين للإنسان والمؤسسات السياسية الملائمة التي يجب أن تحكم المجتمع الإنساني. وبينما لا تستطيع الديموقراطية الحرة أن ترجع بأصولها النظرية إلى مؤلف واحد مثل «كارل ماركس»، فإنها تزعم أنها قائمة على مبادىء عقلانية خاصة نستطيع أن نتتبع ماضيها الفكري الخصيب. إن مبادىء الديموقراطية الأمريكية المسجلة في إعلان الاستقلال والدستور كانت قائمة على كتابات «جيفرسون» و«ماديسون» و«هاملتون» وأمثالهم من الآباء الأمريكيين المؤسسين الذين استمدوا بدورهم الكثير من أفكارهم من التقليد الليبرالي الإنجليزي عند «توماس هوبز» و«جون لوك». وإذا كنا في سبيل كشف الفهم الذاتي لأقدم ديموقراطية حرة في العالم ـ فهم ذاتي تبناه عدد كبير من المجتمعات الديموقراطية خارج أمريكا الشمالية ـ فإننا بحاجة إلى النظر إلى الوراء في الكتابات السياسية «لهوبز» و«لوك». لأنه بينما يشترك هذين المؤلفين في كثير من اعتقادات «هيجل» حول طبيعة «الإنسان الأول»، فإنهما والمذهب الليبرالي الإنجلوساكسوني الذي جاء منهما يتخذان موقفاً مختلفاً اختلافاً حاسماً نحو الرغبة في المكانة والهيبة.

و«توماس هوبز» معروف اليوم بصفة أساسية لسببين: وصفه لحالة الطبيعة بأنها فريدة وبائسة وكريهة وقصيرة، ومذهبه في سيادة الحكومة المطلقة التي غالباً ما تُقارن بتأكيد «لوك» الليبرالي للحق في القيام بالثورة ضد الطغيان. ولكن بينما «هوبز» لم يكن ديموقراطياً بالمعنى المعاصر للكلمة إلا أنه كان على وجه التحديد ليبرالياً، وكانت فلسفته النبع الرئيسي الذي خرجت منه الليبرالية (التحررية) الحديثة. لأن «هوبز» كان أول من وضع مبدأ أن شرعية الحكومة تنشأ من حقوق المحكومين وليس من الحق الإلهي للملوك أو من السمو والتفوق

الطبيعي لهؤلاء الذين يحكمون. وفي هذا الجانب، فإن الاختلافات بينه من ناحية و«لوك» أو مؤلف الإعلان الأمريكي للاستقلال من ناحية أخرى تكون اختلافات تافهة إذا قُورنت بالمساحة التي تفصل «هوبز» عن كتاب قريبين إليه زمنياً أمثال «فيلمر» Filmer و«هوكر» Hooker.

يستمد «هوبز» مبادئه عن الحق والعدالة من وصفه للإنسان في حالة الطبيعة. وحالة الطبيعة عند «هوبز» هي حصيلة من الانفعالات التي قد لا توجد أبداً كمرحلة عامة من التاريخ الإنساني، ولكنها كامنة في كل مكان عندما ينهار المجتمع المدني ـ مثل لبنان ـ بعد اندلاع الحرب الأهلية فيها في منتصف السبعينات ـ وتماماً مثل المعركة الدموية عند هيجل، فإن حالة الطبيعة عند «هوبز» يُقصد بها إظهار وتوضيح الحالة الإنسانية كما تنشأ من تفاعل أكثر الانفعالات الإنسانية استمراراً وجوهرية.

إن أوجه الشبه بين «حالة الطبيعة» عند هوبز و«المعركة الدموية» عند هيجل واضحة وصارخة. في المقام الأول، فإن كلًا منهما يتميز بالعنف الزائد: فالواقعية الاجتماعية الأولى ليست الحب أوالاتفاق بل حرب «كل إنسان ضد كل إنسان». ورغم أن «هوبز» لا يستخدم عبارة «الصراع من أجل المكانة والهيبة، فإن المخاطر في حربه الأصلية، حرب الكل ضد الكل هي نفس المخاطر بالنسبة «لهيجل»:

> «لأننا نجد في طبيعة الإنسان ثلاث علل رئيسية للصراع: العلة الأولى هي التنافس والثانية هي الخلاف والثالثة هي المجد. . . والمجد يجعل الناس يقومون بالغزو من أجل أشياء تافهة مثل الكلمة والبسمة والرأي الآخر، وأي علامة أخرى لا قيمة لها سواء مباشرة في أشخاصهم أو بالانعكاس على رفاقهم وأصدقائهم وأمتهم ومهنتهم وأسمهم».

ووفقاً لهوبز يمكن أن يحارب الناس من أجل الضروريات ولكن في الغالب يحاربون أكثر من أجل أشياء تافهة ، بمعنى آخر يحاربون من أجل الاعتراف بهم، إن «هوبز» المادي الكبير ينتهي بوصف طبيعة «الإنسان الأول» بعبارات لا تختلف كثيراً عن عبارات «هيجل» المثالي. أي أن الانفعال الذي

يقود الإنسان أولاً وأخيراً إلى حرب الكل ضد الكل ليس الاشتهاء لممتلكات مادية، بل إشباع كبرياء عدد قليل من الرجال الطموحين، لأن «الرغبة من أجل الرغبة» عند هيجل أو السعي نحو «المكانة والهيبة» يمكن فهمه كإنفعال إنساني نطلق عليه نحن بصفة عامة «الكبرياء» أو «احترام الذات» عندما نوافق عليه ونباركه، ونطلق عليه «الغرور» و«الغطرسة» عندما لا نوافق عليه ولا نباركه.

بالإضافة إلى ذلك، فإن كلا الفيلسوفين يفهم أن غريزة الحفاظ على النفس هي بمعنى ما أقوى الغرائز وأكثرها اشتراكاً في الانفعالات الطبيعية. بالنسبة «لهوبز» فإن هذه الغريزة مع «مثل تلك الأشياء الضرورية للحياة الواسعة» هو الانفعال الذي يوجه الإنسان بقوة نحو السلام. ويرى كل من «هيجل» و«هوبز» في المعركة الأولى توتراً أساسياً بين كبرياء الإنسان أو رغبه في الاعتراف به والتي تدفعه للمخاطرة بحياته في معركة الكيان والهيبة، وبين خوفه من الموت البشع الذي يوجه الإنسان للتدهور أو قبول حياة العبودية في مقابل السلام والأمن. وأخيراً، يقبل «هوبز» اقتناع «هيجل» بأن المعركة الدموية أدّت، تاريخياً، إلى العلاقة بين السيادة والعبودية كعلاقة يخضع فيها أحد المحاربين الذي يخاف على حياته إلى المحارب الآخر ويمتثل له. إن سيطرة السادة على العبيد إستبداد في رأي «هوبز»، وهي حالة لا تنقل الإنسان من حالة الطبيعة لأن العبيد يخدمون السادة تحت تهديد ضمني بالقوة.

ويختلف «هوبر» و«هيجل» اختلافاً أساسياً في الثقل الأخلاقي النسبي الذي يُنسب إلى انفعالات الكبرياء أوالغرور (أي الرغبة في المكانة والهيبة) من ناحية، والخوف من الموت البشع من ناحية أخرى. ويعتقد هيجل كما رأينا أن الإرادة في المخاطرة بالحياة في معركة من أجل الاعتبار (الاحترام) الخالص هي ما يجعل الإنسان إنساناً، أي ما يؤسس الحرية الإنسانية. ولا يوافق «هيجل» في النهاية على العلاقة غير المتعادلة بين السيد والعبد، ويعرف جيداً أنها علاقة بدائية وظالمة ومتعسفة. ومع ذلك فهو يفهم أنها مرحلة ضرورية من مراحل التاريخ الإنساني يحدث فيها أن السادة والعبيد يحتفظون بشيء إنساني هام. إن وعي السيد بالنسبة له أكثر سمواً وأكثر إنسانيةً من وعي العبد، لأنه بالامتثال للخوف من الموت لا ينجح العبد في الارتقاء فوق طبيعته الحيوانية ومن ثم يكون أقل

حريةً من السيد. بمعنى آخر، يجد «هيجل» شيئاً جديراً بالثناء أخلاقياً في كبرياء المقاتل الارستقراطي الذي تكون لديه إرادة المخاطرة بحياته.

من ناحية أخرى لا يجد «هوبز» ما يستحق التقدير في الكبرياء (أو بمعنى أصح الغرور) الذي يتمتع به السيد الارستقراطي: في الواقع فإنها الرغبة في تحقيق المكانة والهيبة، وهذه الإرادة في القتال على أشياء تافهة مثل ميدالية أو علم، هذا هو مصدر كل عنف وكل تعاسة إنسانية في حالة الطبيعة. بالنسبة له فإن أقوى إنفعال إنساني هو الخوف من الموت البشع، وأقوى الأمور الأخلاقية ـ وهو قانون الطبيعة ـ هو الحفاظ على الوجود الفيزيقي الخاص بالإنسان. الحفاظ على النفس هو الفعل الأخلاقي الأساسي: وكل مفاهيم العدالة والحق بالنسبة لهوبز تؤسس في السعي العقلاني للحفاظ على النفس، بينما الظلم والخطأ هي تلك الأشياء التي تؤدي إلى العنف والحرب والموت.

إن محور الخوف من الموت هو ما يقود «هوبز» إلى الدولة الحرة الحديثة. لأنه في حالة الطبيعة السابقة على بداية القانون الوضعي والحكومة، كان هناك «حق طبيعي» لكل إنسان حتى يحافظ على وجوده الذاتي يعطيه إمكانية اختيار أية وسيلة يحكم بأنها ضرورية لتحقيق الغاية، بما في ذلك الوسائل العنيفة. وحيث لا يكون للرجال سيد عام، فإن النتيجة الحتمية هي الحرب الفوضوية، حرب الكل ضد الكل. إن علاج هذه الفوضى هي الحكومة، التي تقوم على أساس العقد الإجتماعي الذي يوافق الناس فيه على منح هذا الحق لكل الأشياء والقناعة بحرية كبيرة ضد الآخرين مثلما يسمح للآخرين بحرية كبيرة ضده هو نفسه. إن المصدر الوحيد لشرعية الدولة هو قدرتها على حماية هذه الحقوق والحفاظ عليها، تلك الحقوق التي يملكها الأفراد بوصفهم كائنات إنسانية. وبالنسبة لهوبز، فإن الحق الإنساني الأساسي هو الحق في الحياة أي حق الحفاظ على كل وجود فيزيقي للإنسان، والحكومة الشرعية الوحيدة هي التي تستطيع أن تحافظ على الحياة وتمنع العودة إلى حرب الكل ضد الكل.

إن السلام والحفاظ على حق الحياة لا يصبح مع ذلك ثمناً للحرية. والشيء الأساسي في العقد الاجتماعي عند «هوبز» هو الاتفاق الذي يقضي بأنه في مقابل الحفاظ على الوجود الفيزيقي للبشر فإنهم سوف يتنازلون عن كبريائهم

غير العادل وغرورهم. ويطلب «هوبز» ـ بمعنى اخر ـ أن يتنازل الناس عن كفاحهم أو صراعهم من أجل الاعتراف بهم وبصفة خاصة صراعهم من أجل الاعتراف بهم متفوقين على أساس إرادتهم في المخاطرة بحياتهم في معركة الاعتبار. إن جانب الإنسان الذي يسعى إلى أن يظهر نفسه متفوقاً على الآخرين، حتى يسيطر عليهم على أساس فضيلة التفوق، الشخص النبيل الذي يكافح ضد قيوده الإنسانية، سوف تغريه حماقة كبريائه. إن التقليد الليبرالي الذي يأتي من «هوبز» يستهدف إذن هؤلاء القلة الذين يسعون إلى تجاوز طبائعهم الحيوانية ويكبحون جماحها باسم الانفعال الذي يشكل عاملاً مشتركاً ـ وهو الحفاظ على النفس ـ ليس فقط في البشر بل أيضاً في الحيوانات الأدنى. ويعتقد «هوبز» على العكس من «هيجل» أن الرغبة في تحقيق الكيان والهيبة وازدراء «مجرد الحياة»، ليست بداية حرية الإنسان بل مصدر تعاسته.

إن المسافة من «هوبز» إلى «روح ١٧٧٦» وإلى الديموقراطية الحرة الحديثة مسافة قصيرة جداً. اعتقد «هوبز» في الحكم المطلق، ليس بسبب أي حق متوارث للملوك في الحكم بل لأنه اعتقد أن الحاكم الفرد يمكن أن يستثمر بشيء يقترب من الاتفاق الشعبي، وقد اعتقد أن هذا الاتفاق بين المحكومين لا يمكن الحصول عليه فقط ـ كما نراه اليوم ـ من خلال انتخابات حرة تدخلها أحزاب متعددة بل من خلال اتفاق ضمني يُعبر عنه في إرادة المواطن في أن يحيا في ظل حكومة معينة ويمتثل لقوانينها. وبالنسبة «لهوبز» هناك اختلاف واضح جداً بين الاستبداد والحكومة الشرعية: الحاكم الشرعي يتمتع بالاتفاق الشعبي بينما المستبد لا يتمتع به: إن تفضيل هوبز لحكم رجل واحد على الحكم البرلماني أو الديموقراطي يعكس إيمانه بضرورة الحكومة القوية لردع الكبر أو الغرور وليس لأنه يعترض على مبدأ السيادة الشعبية.

كإن الضعف في حجة «هوبز» هو اتجاه الحكام الشرعيين في التحول في هدوء إلى حكام مستبدين، وبدون آلية مؤسسية مثل الانتخابات من أجل تسجيل الاتفاق الشعبي سيكون من الصعب معرفة ما إذا كان حاكم معين يتمتع بمثل هذا الاتفاق أم لا. هكذا كان من السهل نسبياً على «جون لوك» أن يعدل مذهب «هوبز» في حكم الفرد المطلق إلى حكم برلماني أو حكم شرعي

يقوم على حكم الأغلبية. وأتفق «لوك» مع «هوبز» في أن الحفاظ على النفس هو أهم انفعال، وأن حق الحياة هو أهم حق حيث تنشأ عنه سائر الحقوق، وبينما نجد رؤيته لحالة الطبيعة أخف منها عند «هوبز»، نجده يوافق على أن حالة الطبيعة تتحلل إلى حالة حرب أو فوضى، وأن الحكومة الشرعية تنمو وتنشأ من الحاجة إلى حماية الإنسان من عنفه الخاص به. ولكن «لوك» أشار إلى أن الحكام المطلقين يمكن أن يخرقوا حق الإنسان في الحفاظ على نفسه. وعلاج هذا ليس الحكم المطلق بل الحكومة المحدودة أو الحكم الدستوري الذي يقدم الحماية لحقوق المواطن الإنسانية الأساسية. ذلك الحكم الذي تكون سلطته مستمدة من موافقة المحكومين.

وطبقاً لرأي «لوك»، فإن الحق الطبيعي عند «هوبز» في الحفاظ على النفس يدل على حق الثورة ضد الطاغية الذي يستخدم سلطته بصورة غير عادلة ضد مصالح شعبه. إن هذا الحق هو الذي أشير إليه في الفقرة الأولى من إعلان الاستقلال الذي يتحدث ضرورة أن يقوم الشعب بحل القيود السياسية التي تربط كل منهم بالآخر.

ولا يتنازع لوك مع التقييم النسبي الذي قام به «هوبز» للقيم الأخلاقية للعرفان والتقدير ضد الحفاظ على النفس: الأولى يجب التضحية بها من أجل الثانية التي كانت الحق الأساسي للطبيعة الذي تُستمد منه كل الحقوق الأخرى. ويذهب «لوك» على العكس من «هوبز» إلى أن الإنسان لا يتمتع بمجرد الحق في وجود بدني مجرد، بل يتمتع بالحق في أن ينعم بالارتياح والثروة، لقد وُجد المجتمع المدني ليس فقط من أجل الحفاظ على السلام الاجتماعي بل من أجل حماية حق خلق وفرة لكل الناس من خلال مؤسسة للملكية الخاصة. ويُستبدل الفقر الطبيعي بوفرة اجتماعية حتى أن «المالك الذي كان له أقاليم واسعة ومثمرة في أمريكا كان يأكل ويلبس وينام أسوأ من عامل اليوم في انجلترا».

إن إنسان «لوك» الأول مشابه لإنسان «هوبز» الأول ويختلف اختلافاً جذرياً عن إنسان «هيجل» الأول: بينما يصارع هذا الإنسان من أجل الاعتراف به وتقديره في حالة الطبيعة، يجب أن يتعلم أن يخضع رغبته في العرفان والتقدير إلى رغبة الحفاظ على حياته الخاصة، ورغبة توفير راحة مادية لهذه الحياة، إن

رغبـات الإنسان الأول عنـد «هيجل» ليست في الممتلكـات الماديـة بل في رغبـة أخرى وهي اعتراف الآخرين بحريـة هذا الإنسـان وإنسانيتـه. وفي سعيه لنيـل هذا الاعتراف يظهر نفسه لا مبالياً بأشياء هذا العـالم، بدءاً من الملكيـة الخاصـة وانتهاءًا بحياتـه الخاصـة. وإنسان «لـوك» الأول على العكس من ذلـك يدخـل المجتمع المدني ليس لمجرد حماية هذه المملتكات المادية التي تكون لـديه في حـالة الطبيعة بل لبدء إمكانية الحصول على المزيد منها دون حدود.

وعلى الرغم من محاولات بعض الذين درسوا الحداثة في رؤية جذور نظام الحكم الأمريكي في النظام الجمهوري الكلاسيكي، إلا أننـا نقول إن التـأسيس الأمريكي جاء مشبعاً بأفكار «جون لوك»، وحقائق «تـوماس جيفـرسون» حـول حق الناس في الحياة وفي الحرية والسعي إلى السعادة، لم تكن مختلفةً في جوهرها عن الحقوق الطبيعية عند لوك في الحياة والملكية. أعتقد المؤسسـون الأمريكيـون أن الأمـريكيين كـانوا يملكـون هذه الحقـوق كبشر قبل قيـام أي سلطة سياسيـة عليهم وأن الغرض الأساس للحكومة هو حماية هذه الحقوق. إن قائمـة الحقوق، التي اعتقد الأمريكيون أنها من عطاء الطبيعة امتدت إلى ما وراء الحيـاة والحريـة والسعي نحـو السعـادة لتتضمن تلك الحقـوق التي جـاءت في مـذكـرة الحقوق، بـالإضافـة إلى حقوق أخـرى مثـل «حق الخصـوصيـة» الـذي يعـد من أحـدث الإختراعات. ومهـما كانت مجمـوعة الحقـوق معدودة، فـإن الحريـة (الليبراليـة) الأمريكية والحريات الدستورية الأخرى الشبيهة بها تشترك في مفهوم ذاتي مشترك وهـو أن هذه الحقـوق تخلق مجالاً لـلاختيار الفـردي حيث تكون سلطة الـدولـة محددة تحديداً دقيقاً.

بالنسبة للأمريكي الذي تعلم في المدرسـة شيئاً عن فكـر «هوبـز» و«لوك» و«جيفـرسون» وآخـر الآباء الأمـريكيين المؤسسـين، لا بد وأن تكـريم «هيجل» للسيد الارستقراطي الذي يخاطر بحياته في معركة للإعتبار، يبدو غـير مألـوف. ولم يفشـل أي من المفكرين الأنجلوسـاكسون في التعـرف على إنسـان «هيجـل» الأول كنمط إنساني أصيل. بل إنهم رأوا في مشكلة السياسة محاولة إقناع السيـد بقبول حياة العبد في نوع من مجتمعات العبيد بدون طبقات. وذلك لأنهم قدروا القناعة المستمدة من العرفان والتقديـر أقل بكثير من «هيجل»، خـاصة عنـدما

يُقاس بألم موت سيد الإنسان. وفي الواقع فهم يعتقدون أن الخوف من الموت البشع والرغبة في الحفاظ على النفس في حالة راحة، قوي جداً لدرجة أن هذه الانفعالات قد تلغي رغبة الإنسان في الاعتراف به في عقل الإنسان العقلاني الذي تعلم في المدرسة منفعته الذاتية الخاصة. وهذا هو أصل رد الفعل الغريزي لدينا أن تكون معركة الاعتبار عند «هيجل» غير عقلانية.

في الواقع، فإن اختيار حياة العبد وإيثارها على حياة السيد ليس أكثر عقلانية، ما لم يقبل الإنسان الثقل الأخلاقي الأعلى نسبياً الذي يُعطى للحفاظ على النفس فوق العرفان أو التقدير في التقليد الأنجلزساكسوني. إنه بالتحديد التفوق الأخلاقي الذي يتفق مع الحفاظ على النفس أو الحفاظ على النفس في حالة ارتياح في فكر «هوبز» هو الذي يتركنا بغير اقتناع أو إشباع. وفيما وراء وضع القواعد للحفاظ المتبادل على النفس، لا تحاول المجتمعات أن تحدد أي أهداف إيجابية لمواطنيها أو ترتقي بطريقة معينة للحياة تكون أسمى من غيرها وأحب. ومهما كانت القناعة الإيجابية، فإن الحياة يجب أن تُملأ بالفرد نفسه. هذه القناعة الإيجابية يمكن أن تكون خدمة عامة عالية أو كرم خاص، أو يمكن أن تكون لذة أنانية ووضاعة شخصية. وفي الحقيقة، فإن الحكومة ملتزمة بالتسامح مع مختلف أساليب الحياة إلا عندما تصطدم ممارسة حق بممارسة أخرى. وفي غياب الأهداف الإيجابية العليا، فإن ما يملأ الفراغ عادةً في قلب الليبرالية (التحررية) عند لوك هو السعي الذي لا نهاية له نحو الثروة، التي تحررت الآن من القيود التقليدية للحاجة والندرة.

إن القيود التي تضعها النظرة التحررية للإنسان تصبح واضحة جداً إذا بحثنا في نتاج المجتمع الليبرالي (الحر)، نمط جديد من الأفراد الذين نطلق عليهم البرجوازيين: إن الإنسان يُستهلك على نطاق ضيق عن طريق حفاظه المباشر على نفسه وكيانه المادي، ويهتم بالمجتمع من حوله فقط إلى الحد الذي ينشأ عليه أو يتربى عليه أو إلى الحد الذي يكون فيه هذا المجتمع وسيلة لتحقيق خيره الخاص. إن إنسان «لوك» لم يحتاج إلى أن يكون وطنياً أو مهتماً برفاهية الآخرين من حوله، بل كما رأى كانط فإن المجتمع الليبرالي (الحر) يمكن أن يتألف من الأشرار بشرط أن يكون هؤلاء الأشرار عقلانيين. وليس واضحاً

السبب في أن مواطن الدولة الحرة يمكن أن يخدم في الجيش ويخاطر بحياته من أجل بلده في الحروب. لأنه إذا كان الحق الطبيعي الأساسي هو الحفاظ على النفس بالنسبة للفرد فعلى أي أساس يكون منطقياً للفرد أن يموت من أجل بلده بدلاً من محاولة الهروب بأمواله وأسرته؟ وحتى في وقت السلم، فإن الليبرالية عند «هوبز» و«لوك» لا تمدنا بالسبب الذي يجعل أفضل الناس في المجتمع يختارون الخدمة العامة والعمل في سياسة الدولة ويفضلون ذلك على حياة خاصة بجمع الأموال. في الواقع لم يكن واضحاً السبب في أن «لوك» يجب أن يصبح فعالاً ونشيطاً في حياة مجتمعه، وأن يكون كريماً على وجه الخصوص مع الفقراء أو أن يقدم التضحيات الضرورية من أجل الارتقاء بأسرته.

فيما وراء السؤال العملي حول ما إذا كان الإنسان يستطيع أن يخلق مجتمعاً ممكناً تكون فيه الروح القومية العامة مفقودة، هناك منفذ أكثر أهمية حول ما إذا لم يكن هناك شيء يقبل الازدراء الشديد في الإنسان الذي لا يستطيع أن يرفع نظره إلى أبعد وأعلى من مصالحه الذاتية الضيقة واحتياجاته الطبيعية. إن السيد الارستقراطي عند «هيجل» والذي يخاطر بحياته في معركة الاعتبار هو المثال الصارخ على النزوع الإنساني نحو تجاوز مجرد الحاجات الطبيعية والبدنية. أليس ممكناً أن الصراع من أجل العرفان والتقدير يعكس تطلعاً إلى تجاوز النفس الذي يكمن ليس فقط في جذور عنف حالة الطبيعة والعبودية بل أيضاً في جذور الانفعالات الوطنية النبيلة والشجاعة والكرم والروح العامة؟ أليس العرفان أو التقدير يرتبط إلى حد ما بالجانب الأخلاقي المكتمل من طبيعة الإنسان، الجانب الإنساني الذي يجد إشباعاً في التضحية بأمور ضيقة تتعلق بالبدن من أجل هدف أو مبدأ أسمى من البدن؟ عن طريق عدم رفض منظور السيد فوق منظور العبد، وعن طريق التحقق من صراع السيد من أجل الاعتراف به، يسعى «هيجل» إلى تكريم وحفظ بُعد أخلاقي معين للحياة الإنسانية يكون مفقوداً تماماً في المجتمع الذي تصوره «هوبز» و«لوك». بمعنى آخر يفهم «هيجل» الإنسان كعامل أخلاقي تكون كرامته الخاصة مرتبطة بحريته الداخلية من القيد البدني أو الطبيعي. إن هذا البعد الأخلاقي والصراع من أجل الاعتراف به هو المحرك الذي يدفع العملية الجدلية للتاريخ.

ولكن كيف يرتبط الصراع من أجل الاعتراف والمخاطرة بالموت في معركة دموية بالظاهرة الأخلاقية التي تكون مألوفة أكثر لنا؟ للإجابة على هذا السؤال نحتاج إلى نظرة أكثر عمقاً من العرفان أو الاعتراف ومحاولة فهم جانب الشخصية الإنسانية التي ينشأ عنها.

الفصل الخامس عشر

إجازة في بلغاريا

إن «الرغبة في العرفان» تبدو كمفهوم غريب وخاص إلى حد ما، وهو أكثر من ذلك عندما يُقال إنه المحرك الأول الذي يقود التاريخ الإنساني. ويدخل العرفان» في مفرداتنا من وقت لآخر. على سبيل المثال عندما يتقاعد أحد زملائنا وتُقدم له هدية «عرفاناً بسنوات الخدمة». ولكننا عادةً لا نفكر في الحياة السياسية «كصراع للعرفان». وإلى الحد الذي نعمم فيه أموراً خاصة بالسياسة من الملائم لنا أن ننظر إليها كمنافسة على السلطة بين المصالح الاقتصاديه، وهو الصراع الذي يوزع الثروة والأشياء النافعة الأخرى في الحياة.

لم يكن مفهوم «العرفان» من إختراع هيجل، ذلك لأنه قديم قدم فلسفة السياسة الغربية ذاتها، ويشير إلى جزء مألوف من الشخصية الإنسانية. وعبر آلاف السنين لم تكن هناك كلمة ملاءمة تُستخدم للإشارة إلى الظاهرة السيكولوجية وهي «الرغبة في العرفان»: أفلاطون تحدث عن «الشهامة» وتحدث «ميكافيللي» عن الرغبة في المجد عند الإنسان و«هوبز» عن كبريائه وصلفه و«روسو» عن حبه، و«الكسندر هاميلتون» عن حب الشهرة و«جيمس ماديسون» عن الطموح و«هيجل» عن «العرفان»، و«نيتشه» عن الإنسان «كوحش بخدود وردية». كل هذه التعبيرات تشير إلى هذا الجزء من الإنسان والذي يشعر بالحاجة إلى وضع القيم على الأشياء، على نفسه في المقام الأول ثم على الناس والأفعال والأشياء التي حوله أيضاً. إنه جزء من الشخصية التي هي المصدر الأساسي لإنفعالات الزهو والغضب والخجل ولا يمكن ردها إلى الرغبة من ناحية أو إلى العقل من ناحية أخرى.

والرغبة في العرفان هي أكثر الأجزاء «سياسة» في الشخصية الإنسانية لأنها هي التي تقود البشر إلى الحاجة إلى إثبات ذاتهم على غيرهم، ثم تقودهم إلى ما أسماه كانط «بالقدرة الاجتماعية للإنسان على ألا يكون اجتماعياً» ولا غرابة في أن فلاسفة كثيرين من فلاسفة السياسة قد اعتبروا المشكلة الجوهرية للسياسة

واحدة من التي تروض الرغبة في العرفان بطريقة تخدم المجتمع السياسي كله. وفي الواقع، فإن مشروع ترويض الرغبة في العرفان كان ناجحاً جداً في أيدي الفلسفة السياسية الحديثة حتى إننا نحن مواطني الديموقراطية الحديثة العادلة غالباً ما نفشل في رؤية الرغبة في العرفان في أنفسنا على ما هي عليه.

إن أول تحليل لظاهرة الرغبة في العرفان في التقليد الفلسفي الغربي تظهر فيما يبدو في الكتاب الذي يبقى على قمة هذا التقليد وهو كتاب «الجمهورية» لأفلاطون. وتسجل محاورة «الجمهورية» حواراً بين الفيلسوف سقراط واثنين من الشباب الارستقراطي الاثيني «جلاوكون» Glaucon و«اديمانتوس» Adeimantus ويبحث الجميع في وصف طبيعة المدينة الفاضلة بالكلام. ومثل هذه المدينة، مثل المدن الحقيقية التي تحتاج إلى طبقة من الحراس أو المقاتلين للدفاع عنها أمام الأعداء الخارجيين. وحسبما يرى سقراط، فإن السمة الأساسية في هؤلاء الحراس هي «الشهامة». وهو يقارن الإنسان الذي يتمتع بالشهامة بالكلب النبيل الذي يكون قادراً على البسالة ويحارب الغرباء دفاعاً عن مدينته. في أول مدخل له إلى المشكلة يصف سقراط الشهامة من الخارج: نحن فقط نعرف أنها مرتبطة بالشجاعة أي بإرادة المخاطرة بالحياة ومرتبطة بانفعال الغضب.

ثم يعود سقراط إلى تحليل أكثر تفصيلاً عن «الشهامة» في الكتاب الرابع من المحاورة والذي يتضمن تقسيمه الثلاثي الشهير للنفس. يلاحظ سقراط أن النفس الإنسانية بها جزء شهواني مؤلف من عدة رغبات مختلفة أكثرها حيوية الجوع والعطش. وهذه الرغبات جميعاً تتخذ صوره مشابهة من دفع الإنسان نحو شيء ما ـ الطعام أو الشراب ـ خارج نفسه. ولكن سقراط يلاحظ أن هناك وقت يُمنع فيه الإنسان من الشرب حتى عندما يكون ظمآناً. ويتفق هو والشاب المحاور «أديمانتوس» Adeimantus على أن هناك جزء مستقل للنفس وهو الجزء المتعقل والمتأمل والذي يدفع الإنسان إلى التصرف ضد الرغبة، على سبيل المثال عندما يفشل إنسان ظمآن في الشرب لأنه يعرف أن الماء ملوث. هل الرغبة والعقل إذن هما وحدهما الجزآن المكونان للنفس، وهل يكفيان لشرح وتفسير السلوك الإنساني؟ وهل يستطيع المرء مثلاً أن يشرح أو يفسر كل حالات القيود

الذاتية بوصفها قهر التعقل لرغبة ضد رغبة أخرى، مثلاً الطمع ضد النهم أو الأمان طويل المدى ضد السعادة قصيرة المدى؟

ويقترح سقراط وجود علاقة بين الغضب وتقدير الذات عندما يشرح أنه كلما كان الإنسان نبيلاً كلما كان أكثر غضباً عندما يرى شيئاً ظالماً أو غير عادل، ذلك أن روحه تغلي ويصبح شديداً، وتقيم روحه تحالفاً للصراع مع ما يبدو عادلاً، حتى إذا كان يعاني من الجوع والبرد أو أي شيء من هذا القبيل. إن الشهامة شيء يشبه الحس الإنساني الداخلي بالعدالة: يعتقد الناس أن لهم قيمة معينة وعندما يتصرف أناس آخرون هكذا فإنهم يصبحون بلا قيمة - عندما لا يعترفون بقيمتهم في حجمها الصحيح - عندئذ ينقلبون غضبى. إن العلاقة القوية بين التقدير الذاتي والغضب يمكن رؤيتها في الكلمة الإنجليزية المرادفة للغضب وهي indignation أي السخط. الكرامة كلمة تشير إلى إحساس الفرد بقيمته الذاتية، والسخط ينشأ عندما يحدث شيء مضاد لهذا الإحساس بالقيمة. وعلى العكس من ذلك فعندما يرى الآخرون أننا لا نتعايش مع إحساسنا الخاص بتقدير الذات، فإننا نشعر بالخجل. وعندما يتم تقديرنا (تقييمنا) بصورة صحيحة (أي بما يتناسب مع قيمتنا الحقيقية) نشعر بالزهو.

الغضب انفعال قوي قادر - كما يرى سقراط - على أن يهيمن على غرائز طبيعية مثل الجوع والعطش والحفاظ على النفس. لكنه ليس رغبة في أي شيء مادي خارج النفس، وإذا استطعنا أن نتكلم عنه كرغبة، فهو رغبة في الرغبة، أي الرغبة في أن هذا الشخص الذي قدرنا تقديراً ضعيفاً جداً يجب أن يغير رأيه ويعترف بنا وفقاً لتقديرنا الذاتي لقيمتنا. إذن، فإن الشهامة عند أفلاطون ليست سوى ذلك المقعد السيكولوجي «للرغبة في العرفان» عند هيجل: لأن المعلم الارستقراطي في المعركة الدموية تقوده رغبة في أن الآخرين يقيمونه بإحساسه الخاص بالتقدير الذاتي. وفي الواقع، فإنه يصل إلى الغضب الشديد عندما يصغر إحساسه بقيمته الذاتية. إن الشهامة اوالرغبة في العرفان يختلفان إلى حد ما حيث أن الشهامة تشير إلى جزء من النفس يحدد الأشياء بالقيمة، بينما الرغبة في العرفان هو نشاط من أنشطة الشهامة التي تتطلب أن يشارك الوعي الآخر في نفس التقييم. ومن الممكن للمرء أن يشعر بالفخر إزاء شهامته

دون أن يطلب عرفاناً بذلك. ولكن التقدير ليس شيئاً مثل التفاحة أو ما شابه ذلك: بل إنه حالة من الوعي، وللحصول على يقين ذاتي حول إحساس الفرد بقيمته يجب الاعتراف به من وعي آخر. وهكذا، فإن الشهامة تؤدي بالناس إلى البحث عن العرفان.

ولننظر الآن في مثال صغير لكنه صارخ عن الشهامة في العالم المعاصر. «ڤاسيلاف هاڤيل»، قبل أن يصبح رئيساً لدولة تشيكوسلوفاكيا في نهاية سنة ١٩٨٩ قضى وقتاً طويلاً داخل وخارج السجون بسبب أنشطته كمنشق وعضو مؤسس في ميثاق منظمة حقوق الإنسان ١٩٧٧. إن إقامته في السجن قد منحته وقتاً كبيراً للتفكير حول النظام الذي سجنه وحول الطبيعة الحقيقية للشر الذي أقدم عليه هذا النظام. وفي مقال له بعنوان: «The Power of the Pwerless» (قوة من لا قوة لهم)، وقد نُشر في أوائل الثمانينات قبل أن تلمع الثورات الديموقراطية في أوروبا الشرقية في عيون «جورباتشوف»، يروى «هاڤيل» القصة التالية عن بائع خضراوات:

أديمانتوس Adeimantus مستعد للموافقة على أن الشهامة هي في الحقيقة نوع آخر من الرغبة، عندما يروي سقراط قصة شخص يُدعى ليونتيوس Leontius يريد أن يلقى نظرة على كومة من الجثث ملقاة بجوار المنفذ العام لحكم الإعدام:

«لقد كانت لديه الرغبة في أن ينظر، لكنه في الوقت نفسه يشعر بتقزز وقد أدار وجهه، وقاوم لفترة وغطى وجهه. لكنه في النهاية غلبته الرغبة وفتح عينيه عن آخرها وأسرع نحو الجثث وقال:

«انظروا أيها البؤساء المعلونين.. اشبعوا من المنظر الجميل».

يمكن للمرء أن يفسر الصراع الداخلي الدائر في داخل ليونتيوس Leontius بأنه ليس سوى الصراع بين رغبتين: الرغبة في النظر إلى الجثث والتي تتصارع مع التقزز الطبيعي إزاء النظر إلى جثة إنسان ميت، ويحدث هذا عند «هوبز» في سيكولوجيته الميكانيكية: فهو يفسر الإرادة بأنها مجرد «الشهية الأخيرة في التأمل» ومن ثم فهي انتصار الرغبة الأقوى. ولكن تفسير سلوك

«ليونتيوس» Leontius بأنه ليس إلا صراع الرغبات لا يشرح غضبه مع نفسه. لأنه ما كان يغضب إذا كان قد نجح في منع نفسه: بل على العكس لكان قد شعر بانفعال مختلف وهو الكبرياء. إن انعكاس اللحظة سوف يدل على أن غضب «ليونتيوس» لا يمكن أن يأتي من الجزء الشهواني في النفس ولا من الجزء المتعقل فيها، لأن «ليونتيوس» لم يكن محايداً أمام نتيجة صراعه الداخلي. لا بد إذن أن غضبه جاء من الجزء الثالث من النفس والذي يطلق عليه سقراط «الشهامة». إن هذا الغضب الناجم عن الشهامة هو كما يقول سقراط حليف بالقوة للعقل يساعده في ردع أو قمع الرغبات الخاطئة والحمقاء، ولكن مع ذلك فهو أمر مختلف عن العقل.

إن الشهامة تظهر في كتاب «الجمهورية» بوصفها مرتبطة إلى حد ما بالقيمة التي يضعها الإنسان على نفسه، وهو ما يمكن أن نسميه اليوم التقدير الذاتي. لقد اعتقد ليونتيوس Leontius أنه هو نفسه نمط الإنسان الذي يستطيع أن يلائم نفسه مع كرامة معينة وكبح جماح النفس، وعندما نشل في التعايش مع حسه الخاص بتقدير الذات، صار غاضباً من نفسه.

«بائع خضروات وصاحب محل خضروات وفاكهة يضع على نافذة المحل بين البصل والجزر شعاراً يقول «يا عمال العالم، إتحدوا!»، لماذا يفعل ذلك؟ وما الذي يحاول أن يوصله إلى العالم؟ هل هو متحمس لفكرة الوحدة بين عمال العالم؟ وهل حماسه كبير جداً لدرجة أنه يشعر بدافع شديد نحو أن يحصل الجمهور على مثله ويعتنقه؟ وهل بالفعل فكر لحظة في كيفية حدوث مثل هذه الوحدة، وماذا تعني؟ من الواضح أن بائع الخضروات ليس مهتماً بالمضمون اللفظي الذي يعرضه الشعار، إنه لم يضع الشعار على هذه النافذة من واقع أي رغبة شخصية في أن يعتنق الجمهور هذا المثال وما يعبر عنه. وهذا بطبيعة الحال لا يعني أن فعله مجرد من أي دافع وخالي من أي معنى على الإطلاق. فالشعار حقيقة علامة، وهو يحمل رسالة محددة وواضحة. ومن الناحية اللفظية يمكن التعبير عنه بهذه الطريقة: «أنا بائع الخضروات فلان أعيش هنا وأعرف ما ينبغي أن أفعله. وأنا أتصرف بالطريقة المتوقعة مني، ويمكن الاعتماد عليّ، لا لوم عليّ، وأنا مطيع ومن ثم، فإن لدي الحق في أن أعيش في سلام». هذه

الرسالة بطبيعة الحال لها مرسل إليه: فهي موجهة إلى أعلى، إلى رئيس بائع الخضروات. وفي نفس الوقت هي الدرع الذي يحمي بائع الخضروات من الوشاة. ولذلك، فإن المعنى الحقيقي للشعار تمتد جذوره من وجود بائع الخضروات. لأن هذا المعنى يعكس مصالحه الحيوية. ولكن ما هي هذه المصالح؟

دعنا نلاحظ: أنه إذا صدرت تعليمات إلى بائع الخضروات بعرض هذا الشعار: «أنا خائف ومن ثم فإنني مطيع دون مناقشة»، فإنه لن يكون محايداً (غير مهتم) بمعانيه، حتى رغم أن العبارة تعكس الحقيقة، ولسوف يُصاب بائع الخضروات بالحيرة والخجل إزاء تعليق مثل هذه العبارة التي تحط من قدره على نافذة المحل، لأنه إنسان وله إحساس بكرامته الخاصة به. وللتغلب على هذه العقدة، فإن تعبيره عن الولاء يجب أن يأخذ صورة لافتة تشير إلى مستوى من القناعة التي لا تتوخى مصلحته الشخصية.

لا بد أنه سوف يسمح لبائع الخضراوات أن يقول: «ما الخطأ في عالم متحد للعمال؟ وبذلك تساعد اللافتة بائع الخضروات على أن يخفي عن نفسه الأسس المنخفضة لطاعته. فهي تخفي هذه الأسس خلف شيء عالي. وهذا الشيء هو الأيديولوجية».

وبقراءة هذه الفقرة يُفاجىء المرء في الحال باستخدام «هاڤيل» لكلمة «الكرامة». ويصف «هاڤيل» بائع الخضروات بأنه رجل عادي غير حاصل على أي تعليم خاص ومع ذلك يشعر بالخجل من تعليق لافتة تقول «أنا خائف». ما هي طبيعة هذه الكرامة التي هي مصدر كبت الإنسان؟ يلاحظ «هاڤيل» أن مثل هذه اللافتة ستكون عبارة أكثر أمانةً من رفع الشعار الشيوعي. وفضلاً عن ذلك، فإن كل فرد في تشيكوسلوفاكيا الشيوعية قد فهم أن المرء كان يجبر على القيام بأشياء لم يكن يريد القيام بها بعيداً عن الخوف. إن الخوف ذاته هو عريزة الحفاظ على الذات،هو غريزة طبيعية يشترك فيها كل الناس: لماذا إذن لا نعترف أن الفرد إنسان ومن ثم خائف؟

إن السبب هو أن بائع الخضروات يعتقد أن له قيمة معينة. وهذه القيمة

مرتبطة باعتقاده أنـه شيء أكثر من مجـرد حيوان خـائف. إنه يعتقـد، حتى إذا لم يكن يستـطيع تـوضيح هـذا الاعتقاد، إنـه شخص قادر عـلى الاختيار يستـطيع أن يقاوم حاجاته الطبيعية من أجل المبدأ.

وبطبيعة الحال وكما يقول «هافيل»، فإن بـائع الخضروات قـادر على وقف هذا الجدل الداخلي لأنه يستطيـع ببساطـة أن يعلق شعاراً شيـوعياً ويخـدع نفسه بـأنه صـاحب مبدأ وليس خـائفاً أو ذليـلاً. إن موقفـه يشبه بـطريقة مـا مـوقف ليونتيوس Leontius في محاورة أفلاطـون، لأن ليونتيـوس استسلم لرغبتـه ونظر إلى جثث الموتى. كلاً من بائع الخضروات وليـونتيوس أعتقـد أن له قيمـة معينة مرتبطة بقدرته عـلى الاختيار، وإنـه كان أفضـل من مخاوفـه ورغباتـه الطبيعيـة. وكلاهما في نهاية الأمر غلبته مخاوفه ورغباته الطبيعية. الاختلاف الـوحيد هـو أن «ليـونتيوس» كـان أميناً وصـادقاً فيـما يتعلق بضعفه الـذاتي وقد أدان نفسـه على ذلك، بينما بائع الخضروات فشل في مواجهـة إنحطاط قـدره لأن الأيديـولوجيـة قدمت له عذراً مناسباً.

القصة التي يرويها «هافيل» تعلمنا شيئين: الأول هو أن الشعور بالكـرامة أو التقدير الذاتي مرتبط بـوجهة نـظر الإنسان في أنـه شخص قادر عـلى الاختيار الحقيقي والشيء الثاني هو أن هـذا الإدراك الذاتي مشـترك ومميز لكـل الكائنـات البشرية سواءًا كان الإنسان فاتحاً أو بائع خضروات متواضع. ويقول هافيـل في هذا الصدد:

«إن الأهداف الجوهرية للحياة توجد بطبيعة الحال في كـل شخص. فعند كل إنسان يوجد بعض التطلع إلى الكرامة الإنسانية والاستقامة الأخلاقيـة والتعبير الحر عن كيانه وحسـه بالتفوق و(السـمو) على عالم الوجود».

ومن ناحية أخرى، يلاحظ «هافيل» أن كل شخص قادر بدرجات متفاوتة على أن يتعايش مع الكذبـة. إن إدانته للدولـة الشيوعيـة الشموليـة تدور حـول الخسـارة التي ألحقتها الشيـوعية بـأخلاق النـاس ومعتقـداتهم في قـدرتهـم عـلى التصرف كبشر ـ عن الإحساس الغائب لبائع الخضروات بالكرامـة عندمـا يوافق على تعليق لافتة «يا عمال العالم.. إتحدوا».

الكرامة وضدها الوضاعة، هما أكثر الكلمات شيوعاً عند «هافيل» حيث استخدمها في وصف الحياة في تشيكوسلوفاكيا الشيوعية. لقد أهانت الشيوعية الناس العاديين بإجبارهم على جعل الآلاف المؤلفة من التافهين أكثر اتفاقاً مع طبائعهم الأفضل، وقد اتخذت هذه الطبائع صورة تعليق لافتة على نافذة أحد المحلات أو تعليق لافتة تحث على القيام بشيء لا تريده الدولة، أو السكوت إزاء زميل يُضطهد بصورة غير عادلة. إن الدول الشمولية في فترة «برجينيف» قد حاولت أن تجعل كل فرد متواطئاً، ليس من خلال إرهابه بل عن طريق التلويح أمامه بثمار الثقافة الحديثة. ولم تكن هذه الثمار هي لعب الأطفال المدهشة التي أثارت طمع صاحب بنك الاستثمار الأمريكي في الثمانينات بل أشياء صغيرة مثل ثلاجة أو شقة كبيرة أو إجازة في بلغاريا التي لوحت للناس ببعض الممتلكات المادية القليلة. لقد حضت الشيوعية الجزء الشهواني (الراغب) من النفس ضد الجزء الحيوي فيها. وليس الاتهام الذي وجهه هافيل إلى الشيوعية هو أنها فشلت في وعودها في تحقيق الوفرة المادية أو أنها خيبت الآمال التي عاشت بها الطبقة العاملة أو الفقراء من أجل حياة أفضل. على العكس من ذلك فقد قدمت لهم هذه الأشياء في مقابل قيمهم الأخلاقية، وبعقد هذه الصفقة أصبح ضحايا النظام كثيرين ومستمرين بينما النظام نفسه مارس حياة خاصة به مستقلة عن رغبة أي فرد في الاشتراك فيه.

وبطبيعة الحال، فإن ما يتعرف عليه «هافيل» على أنه «عدم الإرادة العامة لدى الشعوب الموجهة نحو الاستهلاك، في التضحية ببعض الحاجيات المادية من أجل استقامتها الروحية والأخلاقية» هو ظاهرة فريدة في المجتمعات الشيوعية. في الغرب يدفع الاستهلاك الناس إلى عقد اتفاقات أخلاقية بين بعضهم يومياً، وهم يكذبون على أنفسهم ليس باسم الاشتراكية بل باسم أفكار مثل «تحقيق الذات» أو «النمو الشخصي». ولكن هناك اختلاف كبير وهام: في المجتمعات الشيوعية كان من الصعب الحصول على حياة عادية أو حياة ناجحة دون قهر لشهامة الفرد بدرجات متفاوتة. فالفرد لا يستطيع أن يكون «نجاراً بسيطاً» أو «ناخباً» أو «دكتوراً» دون السير في نظام معين مثلما فعل بائع الخضروات، ولا يستطيع الفرد أن يكون كاتباً ناجحاً أو أستاذاً ناجحاً أو مذيعاً تليفزيونياً ما لم

يصدق تماماً خداع النظام. إذا كان المرء صادقاً (أميناً) ويريد الإبقاء على حسه بقيمته الذاتية، فهناك بديل واحد وهو أن يصبح منشقاً طالما أنه غير مخلص للأيديولوجية الماركسية ـ اللينينية، وهو ما حدث لأشخاص مثل فالديمير بوكوفسكاي Valdimir Bukovsky واندريه زاخاروف Andrey Sakharov وألكسندر سولجنتسين Aleksandr Slozhenitsyn أو «هافيل» نفسه. وكان هذا يعني تحطيم الجزء الذي يتعلق بالرغبة في الحياة، لأن السواد الأعظم من الناس الذين لم تتطور الجوانب الحيوية فيهم كانت الحياة العادية بالنسبة لهم تعني قبول التفاهة (الحط من الشأن) والتسفيه الأخلاقي يوماً بعد يوم.

في قصة أفلاطون عن «ليونتيوس» وقصة هافيل عن بائع الخضروات ـ في بداية ونهاية التقليد الغربي للفلسفة السياسية ـ نجد صورة متواضعة من الشهامة تنشأ كعامل أساسي في الحياة السياسية. ويبدو أن الشهامة متعلقة بنظام سياسي جيد، لأنها هي مصدر الشجاعة والروح العامة وعدم إرادة في صنع صفقات أخلاقية. إن النظام السياسي الجيد يحتاج إلى أن يكون شيئاً أكثر من مجرد حلف سياسي أو اتفاق سياسي متبادل يقضي بعدم العدوان، هذا ما يراه «أفلاطون» وكذلك «هافيل»، والنظام السياسي الجيد يجب أيضاً أن يشبع رغبة الإنسان في الاعتراف بكرامته وقيمته.

غير أن «الشهامة» و«الرغبة في العرفان» ظاهرتان أوسع مجالاً من هذين المثالين أو ما يقترحاه. وعملية التقييم والتقدير الذاتي تنشر جوانب كثيرة من الحياة اليومية التي نفكر فيها جميعاً كجوانب اقتصادية: الإنسان حقيقة هو «الوحش صاحب الخدود الحمراء».

الفصل السادس عشر

الوحش ذو الخدود الحمراء

الشهامة كما تظهـر في محاورة الجمهـورية لأفـلاطون أو في قصـة «هاڤيـل» عن بائـع الخضروات تشكل شيئاً من قبيل الحس الإنساني الـداخلي بـالعدالـة، وبذلـك تكون الأساس السيكولوجي لكل الفضائل النبيلة مثل عدم إيثار الذات والمثالية والأخـلاقية والتضحية بالنفس والشجاعة والكرامة. وتقـدم الشهامـة انفعالاً قـوياً مؤيـداً لعملية الـتقـييـم والتـقـديـر وتـسـمـح لـلبشر بـالـتـغـلب عـلى أقـوى غـرائـزهـم الـطبيعية من أجـل ما يعتقـدون أنه الحق أو العـدل. فالنـاس يقيّمـون قـدرهم الذاتي في المقام الأول ويشعرون بالإهـانة من أجـل هذا. ولكنهم أيضـاً قادرون على نسب قيمة إلى أناس آخرين وقادرون على الشعور بالغضب من أجـل أناس آخـرين. ويحدث هـذا غالبـاً عندمـا يكون الفـرد عضـواً في طبقـة من طبقـات الشعب التي تدرك أنها تُعامل بطريقة ظالمـة، على سبيـل المثال المنـادي بالمسـاواة بين الرجل والمرأة باسم كل النساء أو القومي باسم جماعته وسلالتـه. إذن إهانـة الفرد تمتد لتشمل الطبقة التي ينتمي إليها كلها ويشعل مشـاعر التضـامن. هناك أيضاً أمثلة على الغضب بـاسم طبقات الشعب التي لا ينتمي إليهـا الفرد. مثـل الغضب الشديد العادل لأنصار القضاء على الرق من البيض الراديكـاليين ضـد العبـودية قبـل الحرب الأهليـة الأمريكيـة، أو الإهانـة التي شعر بهـا العالم ضـد النـظام العنصري في جنوب إفـريقيا، كـلاهما دليـل عـلى الشعـور بـالشهـامـة. والإهانة في هذه الحالات تنشـأ لأن ضحية العنصريـة لا تُعامـل بالتقـدير الـذي يعتقده الشخص الشاعر بالإهانة.

إن «الـرغبة في العـرفان» والتي تنشـأ من الشعور بـالشهامـة هـو ظـاهـرة متناقضة بشكل كبير لأن الشهامة هي الأساس السيكولوجي للعدالة وعدم إيثـار الـذات بينما هي في الـوقت نفسه شـديدة الارتبـاط بالأنـانية (الآنيـة الذاتيـة). والنفس المطبوعة على الشهامة تطلب عرفـاناً بـإحساسهـا الذاتي بقيمـة الأشياء، الخـاصة بهـا وبالنـاس الآخرين و«الـرغبة في العـرفان» تـظل صورة من إثبـات

الـذات، وتظهـر مشاعـر الغضب عندمـا لا يُعترف بهـذه القيم من قِبـل أنـاس آخرين. وليس هناك ضمان في أن الإحساس الذاتي بالعدالة سـوف يتطابق مـع إحساس الآخرين بها.

فعلى سبيل المثال، ما هو عادل بالنسبة للنشـاط المضاد للتفـرقة العنصريـة يكون مختلفاً تمام الاختلاف بـالنسبة لمـواطن جنوب إفـريقيا الأبيض حيث يقـوم على تقديرات مختلفة. وحيث إن النفس المطبوعة على الشهامة تبدأ غالباً بتقديـر ذاتها، فالمتوقع هو أنها سوف تتجاوز في تقييم ذاتها: كما يقول لـوك: الإنسان لا يكون قاضياً عادلاً في قضيته الخاصة به. إن طبيعة النفس المطبوعة على الشهامـة تؤدي إلى حدوث إلتباس بين الشهامة والرغبة. وفي الواقـع، فإن تحقيق الـذات الذي ينشأ عن الشهامة وذاتية (آنية) الـرغبة كـلاهما من الـظواهر المميـزة جداً. ولنأخذ على ذلك مثالاً بالنزاع على الأجور بين الإدارة وتنـظيم العمل في مصنـع سيـارات. إن معظم علماء السيـاسة المعـاصرين الذين تـابعوا علم النفس عنـد «هوبز» والذي يهبط بالإرادة إلى الرغبة والعقـل وحدهمـا، سوف يفسرون مثـل هذه النزاعات بأنها صراعات بين «جماعات ذات مصالح» أي بين رغبة المديرين ورغبة العمال في الحصول على الجزء الأكبر من العائد الاقتصادي. والعقل ـ كـما يؤكـد عالم السيـاسة من هـذا النوع ـ يـدفع كـل جانب إلى متـابعة اسـتراتيجية اتفـاقية تصـل بالأربـاح الإقتصادية إلى أقصى درجاتهـا بالنسبـة له، أو في حـالة الإضراب تصل بالتكاليف إلى أقل درجاتها، حتى تسفر القـوة النسبية لكـل منها عن نتيجة مرضية.

لكن في الواقع هنـاك تبسيط معقول للعمليـة السيكولـوجية التي تستمـر داخلياً لدى كلا الجانبين. والعـامل المضرب لا يحمـل لافتةً تقـول: «أنا شخص طـماع وأريـد كـل النقـود التي أستـطيـع أن أستخلصهـا من الإدارة»، كـذلـك بـائـع الخضروات الذي روى «هافيـل» قصته لم يكن يـريد أن يعلق لافتـة تقول «أنـا خـائف». بل إن العـامل المضرب يقـول ويفكر مـع نفسه: «أنـا عامـل جـاد، واستحق أجراً أكثر مما أتقاضاه بكثير. وفي الـواقع إذا حصلت عـلى الأرباح التي أساعد الشركة في تحقيقها وإذا حصلت على الأجر الذي يُدفع لعامل بالمقارنة في مصانع أخرى، فإنني لا أتقاضى أجراً عالياً. . .». ويصل العامل إلى نقطة يعود

فيها إلى استعارة بيولوجية معناها أن كرامته الإنسانية قد مُست. والعامل ـ تماماً مثل بائع الخضروات ـ يعتقد أن له قيمة معينة. ويطلب العامل أجراً أعلى بطبيعة الحال لأنه يدفع إيجار المسكن ويشتري طعاماً لأطفاله، لكنه يريد هذا الأجر أيضاً علامةً على تقديره وقيمته. إن الغضب الذي ينشأ عن خلافات العمل نادراً ما تكون له علاقة بالمستوى المطلق للأجور، بل ينشأ هذا الغضب لأن أجور الإدارة لا تقدر بطريقة لائقة كرامة العامل. وهذا يفسر السبب في أن القائمين بالإضراب يشعرون بغضب شديد إزاء محطم الإضراب أكثر من الإدارة ذاتها. وحتى على الرغم من أن محطم الإضراب ليس سوى أداة من أدوات الإدارة، إلا أنه يُحتقر كشخص ذليل يقع حسه بالكرامة تحت رغبته من أجل الحصول على مكسب اقتصادي مباشر. وعلى العكس من القائمين الآخرين بالإضراب فإن رغبة محطم الإضراب تغلب على شهامته.

ونحن نفهم المصلحة الذاتية الاقتصادية، ولكن نجهل باستمرار الطريقة التي ترتبط فيها بتأكيد الذات وكرامتها. إن الأجور العليا تشبع كلاً من الرغبة في الأشياء المادية الخاصة بالجزء الشهواني في النفس والرغبة في العرفان وهو الجزء الانفعالي فيها. في الحياة السياسية، نادراً ما تمثل الدعاوى الاقتصادية متطلبات بسيطة للمزيد، فهي في الغالب تُدمج في عبارة «العدالة الاقتصادية». وارتداء متطلب اقتصادي كدعوى باسم العدالة تجاه الفرد نفسه يمكن القيام به كسلوك كلبيّ خالص(*)، ولكنه في الغالب يعكس تلك القوة الحقيقية للغضب النابع عن الشهامة من جانب الناس الذين يعتقدون ـ عن وعي أو غير وعي ـ أن كرامتهم تنحصر في الخلاف حول الأجور. وفي الواقع، فإنه كثيراً ما يُفسر عموماً بأنه دافع اقتصادي يتحلل إلى نوع من الرغبة النابعة عن الشهامة في العرفان أو التقدير. وقد أدرك هذا تمام الإدراك «آدم سميث» في كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» Theory of Moral Sentiments و«آدم سميث» هذا أبو الاقتصاد السياسي، ويذهب إلى أن السبب في أن الناس يسعون إلى الثراء ويبتعدون عن الفقر له علاقة طفيفة جداً بالضرورة الفيزيقية. «ذلك لأن أجر

(*) نسبة للفلاسفة الكلبيين المفرطين في الزهد. (المترجم).

أقل عامل يمكن أن يفي بضروراته الطبيعية من مأكل ومشرب وبيت مريح وأسرة»، وإن كثيراً من الدخل حتى دخل الفقراء يُصرف على أشياء لائقة يمكن اعتبارها زائدة. لماذا إذن يسعى الناس إلى تحسين أحوالهم بالبحث عن متاعب ومشاق الحياة الاقتصادية؟ الإجابة كالتالي:

«أن نكون في بؤرة الإهتمام دائماً، محاطين بالأتباع، وأن تكون النظرة إلينا دائماً نظرة تعاطف ولطف واستحسان. هذه بعض المزايا التي يمكن استخلاصها (من أن نكون أثرياء)، فالزهو والخيلاء هدفنا، لا الراحة أو اللذة، والزهو والخيلاء يرتبطان دائماً بكوننا محط الأنظار والاستحسان.

فالثري يفخر بكونه ثرياً لأنه يشعر أن ثراءه يجعله محط اهتمام العالم من حوله.

أما الفقير فعلى العكس، يخجل من فقره، لأنه يحس أن هذا الفقر يجعله خارج نطاق إهتمام العالم من حوله، وحتى إذا أحس به من حوله فهو مجرد إحساس بالبؤس والفقر الذي يعانيه».

إن هناك مستوى من الفقر يؤخذ فيه النشاط الاقتصادي من أجل إشباع الحاجات الطبيعية، مثلما حدث في حالة الجفاف على الساحل الإفريقي في الثمانينات. ولكن بالنسبة إلى مناطق أخرى كثيرة من العالم يكون الفقر والحرمان من المفاهيم النسبية وليس المفاهيم المطلقة التي تنشأ من الدور الذي يلعبه المال كرمز للقيمة أو التقدير. إن خط الفقر في الولايات المتحدة الأمريكية يمثل مستوى من المعيشة أعلى من أثرياء بعض بلدان العالم الثالث. وهذا لا يعني أن الناس الفقراء في الولايات أكثر قناعة من ميسوري الحال في أفريقيا أو جنوب أسيا، ذلك أن إحساسهم بالتقدير الذاتي يتلقى يومياً إهانات كثيرة. إن ملاحظة «لوك» من أن «الملك في أمريكا يأكل ويلبس وينام أسوأ من عامل باليومية في انجلترا» هذه الملاحظة تتجاهل الشهامة. فالملك في أمريكا لديه إحساس بالكرامة ليس لدى عامل اليومية الإنجليزي، وهي الكرامة الناتجة عن حريته وكفاءته الذاتية والاحترام والتقدير الذي يتلقاه من المجتمع من حوله. قد يأكل عامل اليومية أفضل، ولكنه تابع تماماً لمستخدم يعمل تحت خدمته ويعترف بفضله.

إن الفشـل في فهم عنصر الشهامـة المكون لما يُعتقد أنـه دافع إقتصـادي يؤدي إلى تضليـل في تفسير السيـاسة والتغـير التاريخي. عـلى سبيل المثـال، من الشائع جداً تأكيد أن الثورات سببها الفقر والحرمان، ومن الشـائع الاعتقـاد في أنه كلما كان للفقر والحرمان شديدين كلما كانت الثورة أقوى وأشد. إن الدراسة الشهيرة التي قام بها «توكوڤيل» Tocqueville للثـورة الفرنسيـة تؤكد إن العكس تماماً هو الذي حدث: في السنوات الثـلاثين أو الأربعـين السابقـة على الثـورة، عاشت فرنسـا فترة لا مثيـل لها من النمـو الاقتصادي، المصـاحب لمجموعـة من الإصـلاحات التحـررية من جـانب الحكم الفرنسي. وكـانت طبقـة الفـلاحـين الفـرنسيين أكـثر رخاءًا أو ازدهـاراً واستقلالاً في فـترة الثـورة من نـظائـرهـم في سيلسيا Silesia أو بروسيا الشرقية، كما كانت الطبقة المتـوسطة تحيـا نفس الحياة إلا أنهم أصبحوا مادة مشتعلة للثورة بسبب حريـة الحياة السيـاسية التي حـدثت عند نهاية القرن الثامن عشر والتي سمحت لهم بـالشعور النسبي بـالحرمـان أكثر من أي شخص في بروسيا وسمحت لهم أيضـاً بالتعبـير عن غضبهم إزاء ذلك. وفي العالم المعاصر، فإن أفقر الدول وأغناها هي فقط التي تميل إلى الاستقرار.

وهذه الدول التي تقوم بالتحـديث الاقتصادي تبـدو أقل الـدول استقراراً من الناحية السياسية لأن النمو نفسه يطوّر وينمي توقعات ومتطلبـات جديـدة. والناس يقارنـون موقفهم ليس بمـوقف المجتمعات التقليـديـة بـل بموقف الـدول الغنيـة ونتيجة لـذلك يغضبـون. إن «ثورة التـوقعات» هي ظـاهرة تـنـطوي على الشهامة مثل تلك التي تنشأ عن الرغبة.

وهناك حالات أخرى يحدث فيها لبس بين الشهامة والـرغبة. فـالمؤرخون الـذين حاولـوا شرح الحرب الأهليـة الأمـريكيـة يجب أن يفسروا السبب في أن الأمـريكيين كـانت لديهم إرادة في تحمـل كل المعـاناة الشـديدة التي جلبتهـا لهم الحرب التي قتلت ستمائة ألف رجل من المـواطنين وتعـدادهم ٣١ مليون مـواطناً أي مـا يعادل ٢٪ من إجمـالي السكان تقـريباً. وهنـاك عـدد من مؤرخي القـرن العشرين الـذين يؤكدون عـلى العوامـل الاقتصاديـة قد حـاولـوا تفسـير الحـرب كصراع بين الشمال الصناعي الرأسمالي والجنوب الزراعي التقليدي. ولكن هـذه الأنـواع من التفسيرات غـير مقنعة إلى حـد مـا، فلم تـنـدلـع الحـرب لأهـداف

إقتصادية ككون الشمال يهدف إلى الحفاظ على الوحدة والجنوب يهدف إلى الابقاء على مؤسسته الخاصة وأسلوب الحياة الذي يمارسه. ولكن هناك مدخل آخر أشار إليه «إبراهام لنكولن» وكان أكثر حكمةً من المفسرين السابقين عليه عندما قال: «إن كل فرد عرف أن العبودية كانت هي السبب الذي أدى إلى الصراع». وكان كثير من أهل الشمال بطبيعة الحال معارضين للتحرير ويأملون في حسم الحرب مبكراً من خلال الاتفاق. ولكن إصرار «لنكولن» على رؤية الحرب من خلال النهاية كان واضحاً من إرادته في رؤية الحرب مستمرة حتى ولو أتت على ثمار مائتين وخمسين عاماً من الجهد والتعب. وهذا يتعلق فقط بالجزء المطبوع على الشهامة في النفس.

وهناك عدد من الأمثلة على الرغبة في العرفان موجودة في السياسة الأمريكية المعاصرة. الإجهاض، على سبيل المثال كان واحداً من أهم المداخل المؤلمة في مذكرة الأعمال الأمريكية الاجتماعية في الجيل السابق، ولكنه مدخل ليس له مضمون اقتصادي في الغالب. إن النزاع حول الإجهاض يتركز في الصراع على الحقوق بين الذين لم يولدوا والنساء، ولكنه في الواقع يعكس خلافاً عميقاً حول الكرامة النسبية للأسرة التقليدية ودور المرأة فيها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى المرأة العاملة. وأطراف هذا النزاع يشعرون بالإهانة، إما باسم الأجنة المجهضة أو النساء اللاتي قُضي عليهن على أيدي غير الأكفاء من الذين يقومون بعملية الإجهاض، [illegible] التقليدية لأنها تشعر بأن الإجهاض يقلّل إلى حد ما من شأن الأمومة وتقديرها، والمرأة العاملة لأن غياب حقوق الإجهاض يقلّل من كرامتها في إطار مساواتها مع الرجل. إن الإهانة في العنصرية التي توجد في أمريكا المعاصرة تنصب فقط على الحرمان الفسيولوجي الذي يجلبه الفقر بين السود: وكثير من الألم في هذا الجانب ينصب في الحقيقة القائلة بأنه في عيون كثير من البيض فإن «الأسود شخص لا يُرى» فهو ليس مكروهاً لكنه لا يُرى كرفيق أو إنسان. والفقر يضيف إلى عدم القدرة على رؤيته الكثير. فضلاً عن أن الحريات المدنية بأكملها والحقوق المدنية، بينما هي حاصلة على مكونات إقتصادية معينة، إلا أنها نزاعات تتعلق بالكرامة في المقام الأول، نزاعات حول الاعتراف بمفاهيم العدالة والكرامة الإنسانية.

وهناك جانب يتعلق بـالكرامـة في أنشطة كثـيرة أخرى يُنـظر إليها كـأمثلة عادية للرغبة الطبيعية. على سبيل المثال، فإن الغزو الجنسي ليس عادةً موضـوع إشبـاع بدني (لأن الفـرد لا يحتاج دائـماً إلى شريك في هـذا الأمر) ـ بـل يعكس بالإضافة إلى هذا الحاجةإلى اعتراف الآخرين بقابلية الفرد في أن يكون مرغوباً. والنفس التي يتم الاعـتراف بها ليست بـالضرورة هي النفس الخـاصـة بـالسيـد الارستقراطي عند «هيجل» أو النفس الأخلاقية التي شرحها «هافيل» عنـد بائـع الخضروات. غير أن أعمق صور الحب الجنسي تتضمن تـطلعاً لإعـتراف المحب بشيء أكثر من الخواص البدنية، ألا وهو التطلع إلى ما يرقى إلى الاعتراف بقيمة الفرد.

هـذه الأمثلة على الكـرامة والشهـامة كـما تـوحى بهـا الكلمـة اليـونـانيـة (Thymos) لا يقصد بها إثبـات أن كل نشـاط إقتصادي وكـل حب جنسي وكل نشاط سياسي يمكن رده إلى الرغبة في العرفان. ويظل العقل والرغبة جـزآن من النفس متميـزان عن الكـرامـة أو الشهـامـة (Thymos). وفي الـواقـع، فـإنهما يشكلان أكثر الأجزاء هيمنةً على النفس بالنسبة للإنسان المعاصر والحـر. الناس يشتهون الأموال لأنهم يريدون أشياءاً وليس مجرد العرفان، ومـع تحريـر الطمـع الإنسـاني الذي حـدث في العصور الحـديث الأولى، فإن النمـو في عـدد وتنـوع الرغبات المادية صار متفجراً ـ والنـاس يشتهون الجنس لأنـه يشعرهم بـالسعادة واللذة. وقـد لاحظت الأبعـاد المتعلقة بـالكرامـة في النفس والخاصـة بـالـطمـع والشهوة لأن تفوق الرغبة والعقـل في العالم الحـديث يتجه نحـو غموض الـدور الذي تلعبه الكرامة أو العرفان في الحياة اليومية. إن الشهامة (الكرامـة) تكشف مـراراً عن أنها حليف للرغبة ـ كـما هو في حـالـة مـطالبـة العـامـل «بـالعـدالـة الاقتصادية» ـ ومن ثم يحدث لبس بينها وبين الرغبة.

إن الرغبة في العرفان قد لعبت أيضاً دوراً حاسماً في ظهور الزلـزال المدمـر للشيـوعية في الإتحـاد السوفييتي وأوروبـا الشرقية والصـين. ومما لا شـك فيه أن دولاً كثيرة في شرق أوروبا كانت تريد وضع نهاية للشيوعية لأسباب اقتصادية، أي لأنها اعتقـدت أن هذا سـوف يمهد الـطريق نحو مستـويات للمعيشـة كما في ألمانيا الغربية. إن الدافع الأسـاسي للإصـلاحات في الإتحـاد السوفييتي والصـين

كان اقتصادياً وهو ما أثبتنا أنه عدم قدرة للإقتصاديات المركزية على مواجهة متطلبات المجتمع ما بعد الصناعي، ولكن الرغبة في الرخاء كانت مصحوبة بالمطالبة بالحقوق الديموقراطية والمشاركة السياسية كغايات في حد ذاتها، بمعنى آخر، المطالبة بنظام يتضمن الاعتراف بالأساس الروتيني العالمي. لقد خدع القائمون بانقلاب أغسطس سنة ١٩٩١ أنفسهم بأن الشعب الروسي سوف يتاجر «بحريته من أجل قطعة من الهامبورجر» كما جاء على لسان أحد المدافعين عن البرلمان الروسي.

إننا لا نستطيع أن نفهم كلية الظاهرة الثورية ما لم نقدر دور الغضب النفسي المتعلق بالكرامة والمطالب بالاعتراف أو التقدير المصحوب بالأزمة الاقتصادية الشيوعية. إنها لصفة غريبة للمواقف الثورية أن الأحداث التي أثارت الشعب للقيام بأشد المخاطر وقلبت الحكومات نادراً ما تكون هي الأحداث الكبيرة التي يصفها المؤرخون فيما بعد بأنها أسباب أساسية وجوهرية، بل هي أحداث صغيرة طارئة على سبيل المثال في تشيكوسلوفاكيا تألفت جماعة «المعارضة المدنية» من السخط الشعبي إزاء وضع «هافيل» نفسه في السجن، الأمر الذي حدث رغم الوعد الذي أعطام نظام Jakes بالحرية. بدأت حشود كبيرة تتجمع في شوارع «براغ» في شهر نوفمبر سنة ١٩٨٩ مباشرةً بعد الإشاعات - والتي اكتشف فيما بعد أنها كاذبة - حتى أن طالباً لقى مصرعه على أيدي قوات البوليس.

وفي رومانيا، فإن سلسلة الأحداث التي أسقطت حكم شاوشيسكو في ديسمبر سنة ١٩٨٩ بدأت بمظاهرات في مدينة «تيمسورا» حول ايداع قس من سلالة مجرية يُدعى الأب «توكس» Father Tokes في السجن، وكان يقوم بحملات نشطة من أجل حقوق المجتمع المجري هناك. وفي «بولندا»، فإن العداء تجاه السوفييت وحلفائهم الشيوعيين البولنديين قد غذته لعشرات السنين عدم إرادة «موسكو» في الاعتراف بمسؤولية السوفييت عن اغتيال ضباط بولنديين في غابة «كاتين» Katyn في سنة ١٩٤٠. إن أول الأعمال التي قامت بها منظمة «تضامن» عندما دخلت الحكومة بعد اتفاق المائدة المستديرة في خريف سنة

١٩٨٩ كان هو مطالبة السوڤييت بتفسير كامل ومحاسبة للاغتيالات التي وقعت في كاتين Katyn.

وعملية مشابهة لهذه كانت تجرى في الإتحاد السوڤييتي نفسه، حيث أن عدداً كبيراً من الذين كانوا على قيد الحياة منذ أيام «ستالين» كانوا يطالبون بمحاسبة هؤلاء الذين كانوا قد ارتكبوا الجرائم وتعويض هؤلاء الذين كانوا ضحايا. ولا يمكن فهم «البروستوريكا» والإصلاح السياسي بمعزل عن الرغبة في القول الصادق عن الماضي أو الرغبة في استعادة الكرامة لهؤلاء الذين اختفوا واختفى صوتهم في معتقل الجولاج. إن الغضب الذي أخرج عدداً لا حصر له من الموظفين من مناصبهم في سنة ١٩٩٠ و١٩٩١ لم ينشأ فقط نتيجة لغضب اقتصادي بل نتيجة للفساد الشخصي والغطرسة، مثل سكرتير أول الحزب في ڤولجوجراد Vologograd الذي أُقيل من منصبه بسبب استخدام أموال الحزب في شراء سيارة «ڤولڤو» لنفسه.

وقد ضعفت حكومة «هونيكر» في ألمانيا الشرقية نتيجة لمجموعة من الأحداث في سنة ١٩٨٩: قضية اللاجئين التي فرّ فيها مئات الألوف إلى ألمانيا الغربية، فقدان النظام للتأييد السوڤييتي، ثم تحطيم سور برلين. وحتى في هذه النقطة ليس واضحاً أن الاشتراكية كانت قد ماتت في ألمانيا الشرقية، إن الذي قضى على قوة الحزب الاشتراكي وجرده من السلطة تماماً وتسبب في عدم الثقة في قادته الجدد «كرينز» Krenz و«مودرو» Modrow كانت مظاهر الترف والثراء التي تمتع بها «هونيكر» وإقامته الشخصية في ضاحية «واندلتز» Wandlitz. وهكذا، فإن الغضب الشديد الذي نشأ لهذا السبب كان غير معقول. وكانت هناك أسباب عديدة للشكوى ضد ألمانيا الشرقية الشيوعية فيما يتعلق أولاً بحاجة الدولة إلى الحرية السياسية والمستوى المنخفض للمعيشة بالمقارنة بألمانيا الغربية. و«هونيكر» من جانبه لم يعش في صورة حديثه من قصر «فرساي»، وكان منزله متواضعاً في «هامبورج» أو «برلين». ولكن الاتهامات المعروفة ضد الشيوعية في ألمانيا الشرقية لم تثر درجة الغضب النفسي المتعلق بالكرامة من جانب الألمان الشرقيين المتوسطين عندما يشاهدون إقامة «هونيكر» على شاشات تلفزيوناتهم. لأن النفاق الشديد الذي كانت تكشفه هذه الصور،

من جانب نظام حكم كان مكرساً للمساواة، كان يمثل هجوماً شديداً على إحساس الناس بالعدالة وكان كافياً لأن يخرج الناس إلى الشوارع للمطالبة بالنهاية الكاملة لسلطة الحزب الشيوعي.

أخيراً نأتي إلى قضية الصين، حيث خلقت إصلاحات «دنج» Deng الاقتصادية أفقاً جديداً من الفرص الاقتصادية لجيل من الشباب الصيني في الثمانينات. ذلك الشباب الذي يستطيع الآن أن يمارس العمل وأن يقرأ الصحف الأجنبية وأن يدرس في الولايات المتحدة الأمريكية والبلاد الغربية الأخرى للمرة الأولى منذ الثورة. والطلبة الذين تربوا في هذا المناخ من الحرية الاقتصادية كانت عندهم شكاوى اقتصادية بطبيعة الحال تتعلق بصفة خاصة بزيادة التضخم في أواخر الثمانينات. ولكن الصين بعد الإصلاحات كانت مكاناً للحركة الواسعة الكبيرة والفرصة أكثر مما كانت أيام «ماو» خاصة بالنسبة لهؤلاء الأطفال وأبناء الطبقة المحترمة الذين يدخلون الجامعات في «بيچنچ» Beijing و«كسيان» Xian و«كانتون» Canton «وشنغهاي». وهؤلاء الطلبة كانوا هم على وجه التحديد الذين تظاهروا من أجل مزيد من الديموقراطية، لأول مرة في سنة ١٩٨٦ ثم بعد ذلك في خريف سنة ١٩٨٩ في الذكرى السنوية لوفاة «هو ياوبانج» «Hu Yaobong». ومع ذلك، فإنهم مع استمرار التظاهر أصبحوا أكثر غضباً بسبب إفتقارهم إلى صوت لهم، وغضبوا على الحزب والحكومة لفشلهم في تحقيق الاعتراف بهم وعدالة مطالبهم. لقد طالبوا بمقابلة «دنج كسيوبينج» و«چاو زيانج» وأقطاب القيادة الصينية الأخرى شخصياً، وبدأوا المطالبة بمشاركتهم على المدى البعيد في المؤسسات. وسواءاً كانت مطالبهم في المؤسسات تتخذ صورة كبيرة أو صغيرة من التمثيل الديموقراطي. ورغم أن ذلك لم يكن واضحاً إلا أن المطالبة تتضمن معاملتهم بصورة جدية بوصفهم كباراً ولهم آراء لها درجة من الاحترام والتقدير.

كل هذه الحالات من العالم الشيوعي توضح بشكل أو بآخر أعمال الرغبة في العرفان. إن الإصلاح والثورة كلاهما كان من أجل النظام السياسي الذي يؤسس الاعتراف العالمي. وفضلاً عن ذلك، فإن الغضب النابع عن الكرامة لعب دوراً حاسماً في تفجير الأحداث الثورية. فلم يخرج الناس إلى الشوارع في

ليبزج Leipzig أو «براغ» أو «تيمورا» أو بيچنج Beijing أو موسكو للمطالبة بأن تمنحهم الحكومة اقتصاداً صناعياً أكبر أو للمطالبة بأن تمتلىء الأسواق بالطعام. إن الغضب الانفعالي هو الذي ثار ضد أعمال منافية للعدالة مثل إيداع أحد رجال الدين السجن أو رفض السلطة قبول قائمة من الطلبات.

ويفسر المؤرخون هذه الأمور بأنها أسباب ثانوية أو فرعية ولكنهم لم يجعلوها أقل ضرورةً في إحداث سلسلة الوقائع الثورية النهائية. إن المواقف الثورية لا يكن أن تحدث ما لم يكن بعض الناس على الأقل يريدون المخاطرة بحياتهم وبراحتهم من أجل القضية. والشجاعة في القيام بذلك لا يمكن أن تنشأ من الجزء الراغب في النفس بل تنشأ من الجزء الانفعالي النابض بالكرامة فيها. إنسان الرغبة، أو «الإنسان الاقتصادي» وهو البرجوازي الحقيقي سوف يعثر على تحليل نافع ومادي يمنحه دائماً السبب للعمل داخل النظام. أما الإنسان المطبوع على الكرامة، أو إنسان الغضب والذي يكون غيوراً على كرامته وذاته وكرامة رفاقه المواطنين، هو الإنسان الذي يشعر بأن قيمته تتشكل بشيء أكثر من المجموعة المركبة من الرغبات التي تؤلف وجوده البدني، إن هذا الإنسان وحده هو الذي يريد (أو تكون لديه الإرادة) للسير أمام الدبابة او في مواجهة صف من الجنود. ويبدون أعمال البسالة والشجاعة هذه استجابة لأعمال العدالة لما حدثت هذه الوقائع التي أدّت إلى تغييرات جوهرية في التراكيب السياسية والاقتصادية.

الفصل السابع عشر

صعود وسقوط الكرامة

إن إحساس الإنسان بقيمته الذاتية ومطالبته بالاعتراف به ظل إلى الآن يمثل مصدراً للفضائل النبيلة مثل الكرامة والشجاعة والشهامة، كأساس لمقاومة الطغيان وكسبب لاختيار الديموقراطية الحرة. ولكن هناك جانب مظلم في الرغبة في العرفان أيضاً، جانب مظلم قاد فلاسفة كثيرين إلى الاعتقاد بأن «الكرامة» أو «الشهامة» هي المصدر الرئيسي للشر الإنساني.

والكرامة جاءت أساساً إلى الوجود بالنسبة لنا كتقييم لقيمة الشخص ذاته. والمثال الذي ذكره «هافيل» عن بائع الخضروات يدل على أن هذا الإحساس بالقيمة يرتبط دائماً بالشعور بأن الفرد أكبر من رغباته الطبيعية، وأن الفرد قوة أخلاقية قادرة على الاختيار الحر. هذه الصورة البسيطة من الكرامة يمكن التفكير فيها كشعور بتقدير الذات واحترامها. وهذا الشعور يتملك كل البشر بدرجات متفاوتة. إن الحصول على إحساس معتدل بتقدير الذات واحترامها يبدو هاماً لكل فرد، وهاماً لقدرة كل فرد على أداء وظيفته في العالم والرضا الذي يشعر به كل في حياته. وهذا الشعور كما يقول «جوان ديدون» Joan Didion هو الذي يمكننا من أن نقول «لا» للآخرين دون عتاب للنفس.

إن وجود البعد الأخلاقي في الشخصية الإنسانية والتي تقوم باستمرار بتقييم النفس والآخرين لا يعني رغم ذلك أنه سيكون هناك أي أتفاق على المحتوى الأساسي للأخلاق. وفي عالم حافل بالنفوس الأخلاقية المطبوعة على الكرامة سوف يختلفون دائماً ويتنازعون ويغضبون مع بعضهم حول بعض المسائل الكبيرة والصغيرة. ومن هنا، فإن الكرامة (الشهامة) هي نقطة البداية بالنسبة للصراع الإنساني.

وعلاوة على ذلك، ليس هناك ضمان على أن تقييم الإنسان لقيمته الذاتية سوف يبقى في حدود هذه النفس الأخلاقية. يعتقد «هافيل» أن هناك نواة

للحكم الأخلاقي والأحساس بالحق في كل الناس، ولكن حتى إذا قبلنا هذا التعميم فسوف نعترف بأن هذه النواة أقل تطوراً وغواً في بعض الناس عنها في بعضهم الآخر. ويمكن أن يطلب الفرد الاعتراف ليس فقط بقيمته الأخلاقية بل أيضاً بثروته أوقوته أو جماله الحسي أيضاً.

والأهم من ذلك أنه ليس هناك سبب في الاعتقاد بأن كل الناس سوف يقيمون أنفسهم بوصفهم متساوين مع الآخرين. بل إنهم قد يسعون إلى الاعتراف بهم أسمى من الآخرين على أساس القيمة الداخلية الحقيقية ولكن بعيداً عن التقدير الذي لا يفيد لأنفسهم. إن الرغبة في الاعتراف أو العرفان بالتفوق على الآخرين يستدعي استخدام كلمة أخرى ذات أصل يوناني وهي megalothymia وتعني «العصبية». وهذه العصبية يمكن أن تكشف عن نفسها في الطاغية الذي يغزو ويستعبد شعباً مجاوراً له حتى يقروا بسلطته وقوته، كما هو الحال في لاعب البيانو الذي يريد أن يتمم الاعتراف به كأول كفسر أو مترجم «لبيتهوفن». و«حب المساواة» وهي ترجمة الكلمة اليونانية isathymia وتعني الرغبة في الاعتراف بالمساواة مع الآخرين. والكلمتان معاً تؤلفان الدليل على الرغبة في العرفان التي يمكن من حولها فهم النقلة التاريخية للمعاصرة.

ومن الواضح أن العصبية انفعال شديد المشاكل خاص بالحياة السياسية، لأنه إذا كان الاعتراف بتفوق أحد من قِبل شخص آخر أمر مرضي ومقنع، فسوف يكون الاعتراف من قِبل كل الناس أكثر قناعةً وإرضاءاً. إن الكلمة اليونانية Thymos التي جاءت إلى الضوء لأول مرة كنوع بسيط من تقدير أو احترام الذات يمكن أن تثبت أنها أيضاً هي الرغبة في السيطرة. وهذا الجزء المظلم من هذه الكلمة كان بطبيعة الحال موجوداً من البداية في وصف «هيجل» للمعركة الدموية، ما دامت الرغبة في الاعتراف قد أثارت المعركة الأزلية وأدّت في النهاية إلى سيطرة السيد على العبد. إن منطق العرفان قد أدّى في نهاية الأمر إلى الرغبة في الاعتراف عالمياً وهذه هي «الامبريالية».

إن الكرامة سواءً في صورتها البسيطة عند إحساس بائع الخضراوات بها أو في صورة «العصبية» - وهي الطموح الطاغي لنقيصر أو ستالين - هي موضوع مركزي لفلسفة السياسة الغربية، حتى إذا كانت الظاهرة تأخذ إسماً

مختلفاً عند كل مفكر. فضلاً عن أن كل من فكر جدياً في السياسة ومشكلات النظام السياسي كان عليه أن يتنافس مع الخفايا الأخلاقية للكرامة، محاولاً استغلال جوانبها الإيجابية وساعياً نحو طريق تحييد جانبها المظلم.

ويدخل سقراط في نقاش طويل حول الكرامة في محاورة «الجمهورية» لأن الجزء المطبوع عليها في النفس يصبح حاسماً في بناء مدينته الفاضلة. وهذه المدينة شأنها شأن أي مدينة أخرى لها أعداؤها الخارجيين وتحتاج إلى الدفاع ضد الهجمات الخارجية التي تتعرض لها. ومن ثم، فإنها تحتاج إلى طبقة من الحراس الذي يتمتعون بالشجاعة والشهامة والذين تكون لديهم إرادة التضحية برغباتهم المادية ورغباتهم من أجل الحصول على خير مشترك. ولا يعتقد سقراط أن الشجاعة والشهامة يمكن أن تنشأ عن تقدير المصلحة الذاتية المستنيرة. بل إن جذورهما لا بد وأن تكون موجودة في الكرامة النفسية، في ثقة وفخر طبقة الحراس بأنفسهم وبمدينتهم، وغضبهم الشديد ضد من يهددون هذه المدينة.

وهكذا بالنسبة لسقراط تعتبر الكرامة أو " ' هامة كما تدل عليها الكلمة اليونانية Thymos فضيلة سياسية ضرورية لبقاء مجتمع سياسي، لأنها هي الأساس الذي يجعل الفرد يخرج من حياته الأنانية والرغبة وتوجهه نحو الخير العام. ولكن سقراط أيضاً يعتقد أن الكرامة أو الشهامة كما تدل عليها الكلمة اليونانية Thymos حاصلة على القدرة على تحطيم المجتمعات السياسية كما أنها حاصلة على القدرة على الربط بينها وتوثيقها معاً. ويقارن سقراط في محاورة «الجمهورية» الحارس الشهم بكلب الحراسة الشرس الذي يمكن أن يعض سيده فضلاً عن الغريب ما لم يتلقى التدريب المناسب واللائق. إن بناء النظام السياسي العادل يتطلب إذن صقل وترويض صفة الشهامة في النفس، والجزء الأكبر من الكتب الستة الأولى من محاورة «الجمهورية» مخصص للتدريب اللائق لطبقة الحراس في هذا الجانب.

إن «العصبية» لدى بعض السادة والتي تدفعهم إلى السيطرة على الآخرين من خلال ما يُسمى «بالامبريالية» كانت هامة بقدر كبير في فكر العصور الوسطى والفكر السياسي الحديث، الذي أشار إلى الظاهرة كمسألة خاصة بالمجد. إن الصراع بين الأمراء الطموحين من أجل الاعتراف بهم كان يُعتقد

أنه صفة عامة ومميزة لكل من الطبيعة الإنسانية والسياسة. وهذا لم يتضمن بالضرورة الطغيان أو الظلم في وقت كانت فيه شرعية الامبريالية أمراً مفروغاً منه. القديس أوغسطين على سبيل المثال يضع الرغبة في المجد في قائمة الرذائل، وهي أقل مصدر للعظمة الإنسانية وأكثرها ضرراً.

إن مفهوم «العصبية» ـ كما تدل عليه الكلمة اليونانية Megalothymia ـ والذي يُفهم على أنه الرغبة في المجد كان أساسياً في فكر أول مفكر حديث لكي يكسر بحسم التقليد الأرسطي في فلسفة السياسة المسيحية في العصور الوسطى، ألا وهو «نيكولو ميكافيللي». وميكافيللي معروف في الوقت الحاضر بأنه مؤلف وصاحب عدد من المبادىء الصريحة الصارخة حول طبيعة السياسة ومنها مثلاً إن من الأفضل أن يخافك الناس لا أن يحبوك، أو أن الإنسان يحفظ كلمته فقط إذا كان في ذلك مصلحته. «ميكافيللي» هو مؤسس فلسفة السياسة الحديثة والذي اعتقد أن الإنسان يمكن أن يصبح سيداً في بيته الذي على الأرض (سيداً على الأرض) إذا أخذ مفاتيحه ليس من الطريقة التي يجب أن يعيش بها الناس بل من الطريقة التي يعيشون بها بالفعل. وعلى العكس مما يرى «أفلاطون» من محاولة تعليم البشر الخير من خلال التعليم، كان «ميكافيللي» يسعى إلى خلق نظام سياسي جيد من رذالة أو شر الإنسان. فهذه الرذالة أو الشر يمكن أن تخدم غايات طيبة إذا مرت من خلال مؤسسات مناسبة.

لقد فهم ميكافيللي أن «العصبية» megalothymia في صورة الرغبة في المجد هي الواقع النفسي الرئيسي وراء طموح الأمراء. قد تهزم الأمم أحياناً جيرانها وتقوم بغزوها كأمر ضروري وحتمي، دفاعاً عن النفس أو من أجل الاستيطان والبحث عن موارد للمستقبل. ولكن فوق ووراء مثل هذه الاعتبارات كانت توجد رغبة الإنسان في الاعتراف به ـ وهي اللذة التي كان يشعر بها القائد الروماني أثناء انتصاره عندما كان يُمثل بخصمه عبر الشوارع وهو مقيد بالسلاسل أمام الجماهير العريضة. بالنسبة إلى «ميكافيللي» لم تكن الرغبة في المجد سمة قاصرة على الأمراء أو الحكومات الأرستقراطية. بل إنها أثّرت في الجمهوريات أيضاً كما هو الحال في الامبراطورية الاثينية والرومانية، حيث كان للمشاركة الديموقراطية أثر في زيادة طموح الدولة وتقديم أداة

عسكرية أكبر تأثيراً من أجل التوسع.

وبينما تكون الرغبة في المجد سمة عامة بين الناس، كان «ميكافيللي» يرى أنها تخلق مشكلات خاصة عن طريق قيادة الطموحين إلى الاستبداد والطغيان، والباقي إلى العبودية والاستعباد. إن حله لهذه المشكلة يختلف عن حل «أفلاطون» لها وأصبح يتميز بالدستورية الجمهورية. وبدلاً من محاولة تعليم الأمراء أو الحراس المطبوعين على الشهامة ـ كما كان يقترح أفلاطون ـ فإن الشهامة سوف توزن بالشهامة. إن الجمهوريات المختلطة التي يمكن فيها وضع الطموحات القوية للأمراء والقلة الارستقراطية في ميزان مع الرغبة النابعة عن الكرامة في الاستقلال من جانب الشعب، يمكن أن تؤكد وجود درجة من الحرية. ولذلك كانت جمهورية «ميكافيللي» المختلطة رؤية مبكرة لفصل القوى (السلطات) المعروف في الدستور الأمريكي.

وبعد «ميكافيللي» يبدأ مشروع آخر يهمنا في هذا الشأن، «هوبز» و«لوك» وهما من مؤسسي الليبرالية الحديثة، كانا يسعيان إلى استئصال الشهامة أو الكرامة كما تدل عليها الكلمة اليونانية Thymos من الحياة السياسية كلها واستبدالها باتحاد من الرغبة والعقل. إن هذين الفيلسوفين الليبراليين الإنجليزيين قد رأوا «العصبية» كما تدل عليها الكلمة اليونانية megalothymia في صورة الزهو والفخر العنيد لدى الأمراء، أو في تعصب العسكريين كسبب رئيسي لنشوب الحرب: إن تحقيرهم للفخر الاستقراطي استمر على يد عدد من كتاب «التنوير» بما فيهم «آدم فيرجسون» و«جيمس ستيوارت» و«ديفيد هيوم» و«مونتيسكيو». وفي المجتمع المدني الذي تعمق في رؤيته «هوبز» و«لوك» ومفكرون آخرون من الليبراليين، يحتاج الإنسان فقط إلى الرغبة والعقل. و«البرجوازية» خلق أو ابداع تأملي تماماً يتعلق بالتفكير الحديث، وهي جهد في الهندسة الاجتماعية يسعى إلى خلق السلام الاجتماعي عن طريق تغيير الطبيعة الإنسانية ذاتها. إن هؤلاء الذين أسسوا الليبرالية الحديثة كانوا يأملون في التغلب على «العصبية» بما تدل عليه الكلمة اليونانية megalothymia وذلك عن طريق محاربة اهتمامات، ومصالح الجانب الراغب في الطبيعة الإنسانية ضد انفعالات الجانب الغضبي.

إن «العصبية» والطبقة الاجتماعية التي أعلنت الليبرالية الحديثة الحرب عليها كانت هي الارستقراطية التقليدية. إن المقاتل الارستقراطي لم يخلق ثروة، بل إنه سرقها من مقاتلين آخرين أو بمعنى أصح سرقها من طبقة الفلاحين التي يستغل فائضها. إنه لم يعمل على أساس عقلية اقتصادية، ولم يعمل على وجه الإطلاق بل يحقق ذاته في وقت فراغه، فكرامته وكبريائه لا يسمحان له بالقيام بأعمال مثل الاشتغال بالتجارة. وفي عديد من المجتمعات الأرستقراطية، فإن قلب الأرستقراطي كان مرتبطاً بإرادته في المخاطرة بحياته في معركة دموية. لذلك، فإن الحرب ظلت أساسية في أسلوب الحياة الارستقراطية، أفضل كثيراً إذن أن تقنع المقاتل الارستقراطي بعدم جدوى طموحاته وأن تنقله إلى رجل أعمال ينعم بالسلام وتعود أنشطته الغنية بالثراء على من حوله أيضاً.

إن عملية «التحديث» التي يصفها علم الاجتماع المعاصر يمكن فهمها بوصفها النصر التدريجي للجانب الراغب في النفس (والذي يقوده العقل) على الجانب الغضبي فيها. لقد كانت المجتمعات الارستقراطية عالمية عبر ثقافات إنسانية مختلفة من أوروبا إلى الشرق الأوسط ومن إفريقيا إلى جنوب وشرق أسيا.

والتحديث الاقتصادي كان لا يتطلب فقط خلق تراكيب اجتماعية حديثة مثل المدن والوظائف العقلية، ولكن أيضاً الانتصار الأخلاقي للرجوازية وطريقتها في الحياة على حياة «العصبية» الاستقراطية. وفي مجتمع تلو الآخر يُعرض اتفاق «هوبز» للطبقة القديمة للارستقراطيين: أي أنهم يتاجرون بكبريائهم وكرامتهم من أجل تحقيق حياة آمنة وسالمة من المكاسب المادية غير المحدودة. وفي بعض البلاد مثل اليابان تتم هذه التجارة علناً: فالدولة الحديثة جعلت أعضاء «الساموراي» السابقين أو طبقة المحاربين كرجال أعمال وقد نمت وتطورت مشاريعهم في أواخر القرن العشرين. وفي بلاد مثل فرنسا تدهورت التجارة على يد أطرف عديدة من الارستقراطية التي حاربت مجموعة من الأعمال الميئوس منها من أجل الحفاظ على النظام الأخلاقي الممتزج بالكرامة أو الشهامة. ويستمر هذا الصراع اليوم في دول عديدة من دول العالم الثالث حيث أن أحفاد وسلالة المقاتلين يواجهون نفس القرار هل يعلقون السهام ويستبدلون

ذلك بأجهزة الكمبيوتر والوظيفة.

وفي الوقت الذي نصل فيه إلى الاكتشاف الأمريكي، فإن انتصار مبادىء «لوك» في أمريكا الشمالية ثم انتصار الجزء الشهواني (الراغب) من النفس على الجزء الغضبي المتعلق بالكرامة فيها، هذا الانتصار يكون تقريباً قد اكتمل. إن حق «السعي وراء السعادة» والذي أعلن في الإعلان الأمريكي للاستقلال كان يتم تصوره بطريقة كبيرة في إطار كسب الملكية. إن مذهب «لوك» هو إطار العمل العريض للصحف الفيدرالية، ذلك الدفاع العظيم عن الدستور الأمريكي والذي كتبه «الكسندر هاميلتون» و«چيمس ماديسون» و«چون چاي». على سبيل المثال، في الصحيفة الفيدرالية العاشرة الشهيرة والتي تدافع عن الحكومة النيابية بوصفها جوهر ولب الحكومة الشعبية، يؤكد «چيمس ماديسون» على أن حماية المؤهلات المتنوعة للبشر وخاصة «المؤهلات المختلفة وغير المتساوية في اكتساب وتحقيق الملكية» هي الهدف الأول للحكومة.

وبينما نرى أن تأثير «لوك» في الدستور الأمريكي لا يمكن إنكاره، نجد كتاب «الفيدرالية» يثبتون معرفتهم بأن الرغبة في العرفان لا يمكن استبعادها ببساطة من الحياة السياسية. وفي واقع الأمر، فإن تأكيد الذات الفخورة (ذات الكبرياء) فُهمت على أنها أحد الدوافع بالنسبة للحياة السياسية، والحكومة الجيدة كانت تطالب بأن يكون نطاقها كبير وملائم. لقد سعوا إلى نقل الرغبة في العرفان إلى توجهات إيجابية أو على الأقل توجهات غير ضارة، تماماً كما كان يسعى ميكافيللي إلى القيام به. وبينما أشار «ماديسون» إلى الأعمال القائمة على مصالح إقتصادية في «الفيدرالية» Federalist، إلا أنه يميزها عن الأعمال الأخرى القائمة على «العواطف»، ويمعنى أدق آراء الناس العاطفيين حول الحق والباطل: «فقد تحمس لمختلف الآراء التي تتعلق بالدين وبالحكومة وبنقاط أخرى كثيرة».

كانت الآراء السياسية تعبيراً عن حب النفس ثم صارت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتقييم الشخص لنفسه ولقيمته: «طالما توجد صلة بين عقله وحبه لنفسه فإن آراء البشر وعواطفهم سيكون لها تأثير متبادل». وهكذا، فإن الأعمال

لا تنشأ فقط عن الصدام بين الأجزاء الشهوانية في نفوس البشر (المصالح الاقتصادية) بل بين الأجزاء العصبية فيها أيضاً. وهكذا، فإن في وقت «ماديسون» كانت السياسة الأمريكية تخضع لخلافات حول المداخل مثل العفة والدين والعبودية وما شابه ذلك. تماماً مثلما تخضع السياسة في أيامنا لحقوق الإجهاض وحرية الكلمة، وما شابه ذلك.

وبالإضافة إلى آلاف الآراء العاطفية التي سوف يؤكدها عدد كبير من الأفراد الضعفاء نسبياً. فإن كُتاب الفيدرالية Federalist اعتقدوا أن الحياة السياسة كان لا بد أن تتنافس مع «حب المجد» والذي كان وفقاً لهاملتون «العاطفة التي تحكم أنبل وأشرف العقول» - أي الرغبة في المجد من جانب الأقوياء الطموحين. وظلت «العصبية» كما تدل عليها الكلمة اليونانية megalothymia و«حب المساواة» التي تدل عليها الكلمة اليونانية isothymia مشكلة بالسنبة للمؤسسين. كان «ماديسون» و«هاملتون» ينظران إلى الدستور الأمريكي كوسيلة مؤسسة لا تتعلق بإعادة طبع هذه التعبيرات المختلفة للكرامة بل تتعلق بنقلها إلى منافذ آمنة ومنتجة. هكذا رأى «ماديسون» الحكومة الشعبية (عملية السعي وراء الوظيفة، وعمل خطب سياسية والمناقشة والتصويت في الانتخابات وما شابه ذلك) وسيلة رحيمة لإطلاق عنان الكبرياء الطبيعي لدى الإنسان والتوجه نحو تأكيد الذات والكرامة، بشرط أن تنتشر في جمهورية كبيرة نسبياً. كانت العملية السياسية الديموقراطية هامة ليس فقط كوسيلة لصنع القرارات بل «كعملية» Process أي كمرحلة للتعبير عن الكرامة حيث يستطيع الناس السعي وراء العرفان والاعتراف بوجهات نظرهم. وعلى مستوى أعلى من ذلك بل وأكثر خطورة فيما يتعلق بحب المجد والطموح كانت الحكومة الدستورية تقوم كوسيلة لاستخدام الطموح «لمواجهة الطموح». إن الأفرع المختلفة للحكومة كانت تُعتبر وسائل لتقدم الطموحات القوية، ولكن نظام المراقبة والموازنة سوف يؤكد أن هذه الطموحات كانت تلغي بعضها وتمنع ظهور الطغيان. إن السياسي الأمريكي يمكن أن يضمر طموحات كبيرة في أن يكون «قيصر» أو «نابليون» ولكن النظام لن يسمح له أو لها أن يكون أكثر من «جيمي كارتر» أو «رونالد ريجان» حيث تقيده قيود مؤسسات قوية وقوى سياسية في كل

جانب وهي التي تجبره على أن يحقق طموحاته عن طريق أن يكون خادماً للشعب لا سيداً عليه.

إن محاولة السياسة الليبرالية في التقليد الذي سنّه «هوبز» و«لوك» من أجل استبعاد الرغبة في العرفان من السياسة أو تركها مقيدة وعاجزة قد تركت مفكرين عديدين يشعرون بعدم الارتياح. ومن هنا، فإن المجمع الحديث يتألف مما أسماه «لويس» G.S Lewis «أناس بلا قلوب» أي أناس يتألفون تماماً من رغبة وعقل ولكن ينقصهم تأكيد الذات الكريمة الأبية التي كانت موجودة إلى حد ما في صدر الإنسانية في عصورها الأولى. لأن القلب هو الذي يجعل الإنسان إنساناً:

«لأن الإنسان بعقله يكون مجرد روح وبشهوته يكون مجرد حيوان». إن أعظم ممثل للكرامة والإباء وأكبر بطل لها في العصور الحديثة والرسول الذي بُعث من أجل إحيائها من جديد هو «فريدريك نيتشه» أبو النسبية والعدم، ويصفه واحد من المعاصرين له بأنه «راديكالي ارستقراطي» وهو وصف لم يناقشه. إن كثيراً من أعماله يمكن رؤيتها كرد فعل لما كان يعتبره ظهور الحضارة الكاملة «لبشر بلا قلوب»، مجتمع برجوازي لا يسعى إلى أكثر من الحفاظ على راحة نفسه. بالنسبة إلى «نيتشه»، فإن الجوهر الحقيقي للإنسان ليس رغبته ولا عقله بل كرامته أو شهامته أو كبرياؤه: إن الإنسان فوق كل مخلوق، فهو «الوحش ذو الخدود الحمراء» الذي وجد الحياة في قدرته على نطق كلمتي «الخير» و«الشر». وكما تقول شخصية الشهيرة زرادشت:

«حقيقةً، الناس هم الذين قدموا لأنفسهم خيرهم وشرهم. وحقيقة الأمر أيضاً أنهم لم يأخذوه ولم يكتشفوه ولم يصل إليهم كصوت من السماء. الإنسان وحده هو الذي وضع القيم في الأشياء حتى يحافظ على نفسه، وهو وحده الذي خلق معنى للأشياء، معنى إنساني. لذلك، فإنه يطلق على نفسه إنساناً وهي كلمة تعني المقيِّم (أي الذي يقيِّم من حوله وما حوله)،

«التقييم إذن هو الخلق والإبداع، اسمع هذا، أيها المبدعون! إن التقييم

نفسه بين كل الأشياء التي يتم تقييمها هو أكثر الكنوز قابلية للتقييم».

«ومن خلال التقييم وحده توجد القيمة، وبدون تقييم يكون جوهر الوجود ضحلاً. اسمعوا هذا أيها المبدعون!».

إن القيم التي خلقها الناس لا تمثل بالنسبة «لنيتشه» المدخل الرئيسي، لأن هناك أكثر من ألف هدف يتابعه الناس. وكل شعب من شعوب الأرض له لغة الخير والشر الخاصة به والتي لا يفهمها جيرانه. إن مايؤلف جوهر أو ماهية الإنسان هو القيام بعملية التقييم ذاتها، عملية إعطاء الذات قيمة والمطالبة بالاعتراف بها والعرفان لها. وعملية التقييم كانت لا تتضمن مبدأ المساواة التامة، لأنها كانت تتطلب التمييز بين الأحسن والأسوأ. ولذلك كان نيتشه مهتماً فقط بتفسير وتوضيح الكرامة التي تدفع الناس إلى القول بأنهم أفضل من الآخرين، أنها العصبية. وكانت النتيجة المروعة للمعاصرة هي جهد خالقيها «هوبز» و«لوك» لتجريد الإنسان من قواه التقديرية (التقييمية) باسم الأمن البدني والتكدس المادي. إن مذهب «نيتشه» الشهير الخاص «بإرادة القوة (السلطة)» يمكن فهمه على أنه الجهد المبذول من أجل إعادة تأكيد تفوق الكرامة ضد الرغبة والعقل، ومن أجل تجنب الخسارة التي تسببت فيها الليبرالية الحديثة ضد كبرياء الإنسان وتأكيده لذاته. إن عمله هو احتفال بالسيد الارستقراطي عند «هيجل» وصراعه حتى الموت من أجل مكانة خالصة ووضع خاص.

ورغم المفردات المتغيرة التي أُستخدمت لوصف ظاهرة «الكرامة» أو الرغبة في الاعتراف والعرفان، إلا أنه يجب أن يكون واضحاً أن هذا «الجزء الثالث» من النفس له اهتمام جوهري بالتقليد الفلسفي الذي يمتد من «أفلاطون» إلى «نيتشه». ذلك أنه يقترح طريقة مختلفة تماماً لقراءة العملية التاريخية ليس كقصة كشف علم الطبيعة الحديث أو قصة منطق التطور الاقتصادي، بل كظهور ونمو وتدهور أخير للعصبية. وفي الواقع، فإن العالم الاقتصادي الحديث يمكن أن يظهر فقط بعد أن تتحرر الرغبة على حساب الكرامة. والعملية التاريخية التي تبدأ بمعركة السيد الدموية تنتهي بالمواطن البرجوازي الحديث الذي يعيش الديموقراطيات الحرة المعاصرة، والذي يسعى وراء الكسب المادي أكثر من المجد.

واليوم لا يوجد من يدرس «الكرامة» كما تدل عليها الكلمة اليونانية Thymos بطريقة منتظمة كجانب من جوانب تعليمه، و«الصراع من أجل العرفان» ليس جزءاً من مفرداتنا السياسية المعاصرة. والرغبة في المجد ـ والتي كانت عند «ميكافيللي» جزءاً عادياً جداً من التكوينْ الإنساني وهو الصراع من أجل أن يكون الإنسان أفضل من الآخرين حتى يجعل أكبر عدد ممكن من الناس يعترفون بتفوقه ـ نقول إن هذه الرغبة في المجد لم تعد طريقة مقبولة لوصف الأهداف الشخصية الخاصة بالإنسان. إنها في الواقع صفة ننسبها إلى الناس الذي لا نحبهم، هؤلاء الطغاة الذين ينشأون بيننا مثل «هتلر» أو «ستالين» أو «صدام حسين». والرغبة في الاعتراف بالتفوق تعيش تحت أردية متنوعة في الحياة اليومية وكما سوف نرى فإن كثيراً مما وجدناه مرضياً في حياتنا لن يكن ممكناً بدون هذه الرغبة.

إن الهجوم على العصبية أو الرغبة في الاعتراف بالتفوق وما تعانيه من قلة تقدير في عالمنا الحالي سوف يجعلنا نتفق مع «نيتشه» على أن هؤلاء الفلاسفة الحديثين الأوائل الذين أرادوا استبعاد الصور المرئية للكرامة من المجتمع المدني كانوا ناجحين تماماً. إن الذي حل محل العصبية أو الرغبة في التفوق على الآخرين اتحاد من شيئين: **الأول**: هو تفتح الجزء الشهواني (الراغب) من النفس والذي يكشف عن نفسه من خلال العملية الاقتصادية في الحياة. هذه العملية الاقتصادية تمتد من أعلى الأشياء إلى أدناها، من بلاد أوروبا التي لا تسعى إلى عظمة وأمبراطورية بل إلى مجتمع أوروبي متكامل في سنة ١٩٩٢، إلى خريج الجامعة الذي يقوم بتحليل الفائدة من الاختيارات المستقبلية المطروحة أمامه أو أمامها. وأما **الشيء الثاني**: الذي يحل محل «العصبية» أو الرغبة في التفوق على الآخرين فهو حب المساواة، أي الرغبة في الاعتراف بالمساواة مع الآخرين. ويتضمن هذا الكرامة التي شرحها «هافيل» في قصته عن بائع الخضروات. وكذلك المتظاهر ضد الإجهاض أو الداعي لحقوق الحيوان. ورغم أننا لا نستخدم كلمة «العرفان» أو «الشهامة» في وصف أهدافنا الشخصية، إلا أننا نستخدم كلمة «الكرامة» و«التقدير» و«الاحترام» و«تقدير الذات» كثيراً. وهذه العوامل غير المادية تدخل أيضاً في حسابات المستقبل بالنسبة لخريج

الجامعة. مثل هذه المفاهيم تتخلل حياتنا السياسية وهي ضرورية لفهم التحول الديموقراطي الذي حدث حول العالم في أواخر القرن العشرين.

أمامنا الآن تناقض صارخ. إن مؤسسي التقليد الأنجلو ـ ساكسوني لليبرالية الحديثة سعوا إلى استبعاد «الكرامة» أو «الشهامة» من الحياة السياسية، ولكن الرغبة في العرفان تظل من حولنا في صورة حب المساواة أو الرغبة في الاعتراف بالمساواة مع الآخرين. هل كانت هذه نتيجة غير متوقعة، نتيجة الفشل في ردع ما لا يمكن ردعه في الطبيعة الإنسانية؟ أو هل هناك فهم أسمى من ذلك لليبرالية الحديثة التي تحاول الحفاظ على الجانب الغضبي المتعلق بالكرامة من الإنسان أكثر من نفيها خارج نطاق السياسة؟

هناك بالفعل مثل هذا الفهم وحتى نراه يجب علينا أن نعود إلى «هيجل» وإلى فكرته التي لم تكتمل عن الجدل التاريخي، الذي يلعب فيه الصراع من أجل العرفان والاعتراف دوراً أساسياً.

الفصل الثامن عشر

السيادة والعبودية

لقد توقفنا عن دراستنا لمنطق هيجل لفصول عديدة مضت. عند مرحلة مبكرة جداً في العملية التاريخية ـ في الحقيقة في نهاية فترة البداية في التاريخ الإنساني، عندما خاطر الإنسان لأول مرة بحياته في معركة من أجل الاعتبار المحض. فحالة الحرب التي سادت في «دولة الطبيعة» عند هيجل «متذكرين أن هيجل نفسه لم يستخدم أبداً هذا المصطلح». لم تؤد مباشرة إلى قيام مجتمع مدني قائم على عقد اجتماعي، كما فعلت مثيلتها عند «لوك»، ولكنها أدّت إلى علاقة من السيادة والعبودية، عندما اعترف أحد المتصارعين الأساسيين، خوفاً على حياته، بالآخر، ووافق على أن يكون عبداً له. والعلاقة الاجتماعية بين السيادة والعبودية لم تكن علاقة ثابتة على المدى الطويل، فعلى أية حال، كان السبب في ذلك هو عدم الرضاء التام للسيد أو العبد في رغبة كل منهما الاعتراف بالآخر، وقد شغل غياب «العرفان» هذا تناقضاً في المجتمعات القائمة على العبودية، وولّد باعثاً نحو تقدم تاريخي أبعد. وربما كان أول عمل إنساني للإنسان هو استعداده للمخاطرة بحياته في معركة دموية، ولكنه مع ذلك لم يصبح إنساناً حراً بالكامل وبالتالي إنساناً راضياً. فهذا يمكن حدوثه فقط في مجرى من التطور التاريخي المتتالي.

لقد اختلفت أسباب عدم رضاء السيد والعبد. فالسيد بمعنى ما، أكثر إنسانية من العبد لأنه مستعد للتغلب على طبيعته البيولوجية من أجل نهاية غير بيولوجية ألا وهي «العرفان». ويحكم السيد عن طريق المخاطرة بحياته لأنه حر، أما العبد، فعلي النقيض من ذلك، يستجيب لنصيحة «هوبز»، ويستسلم لخوفه من الموت العنيف. وبفعله ذلك يظل حيواناً محتاجاً خائفاً، غير قادر على التغلب على تحديده البيولوجي أو الطبيعي. ولكن النقص في حرية العبد، إنسانيته غير الكاملة، هي مصدر معضلة السيد. إذ أنه يرغب في الحصول على «العرفان» من قبل موجود إنساني آخر له قيمته وكرامته. ولكنه بانتصاره في

المعركة الاعتبارية، يحصل على هذا «العرفان» من قبل شخص أصبح عبداً لـه عبد غير متحققة إنسانيته نتيجة لاستسلامه لخوفه الطبيعي من الموت. لذلك، فإن قيمة السيد معترف بها من قبل كائن إنساني ناقص.

وهـذا يضاهي المعني العـام للعرفـان في عصرنا: فنحن نقـدر المـديح أو الاعتراف بقيمتنا إذا كان صادراً عن شخص نحترمه، أو نثق في حكمه، والأكثر أهمية إذا كان صادراً بحرية عما إذا كان صادراً عن جبر وإرغام. فكلبنـا الأليف يعترف بنا على نحو ما عندمـا يحرك ذيله تحيـة لنا عنـد وصولنـا للمنزل، ولكنـه أيضـاً يعترف بكـل شخص وبنفس الطريقـة ـ ساعي الـبريد أو اللص، إذ أنـه مطبوع أساساً على أن يفعل هذا. أو، لكي نضرب مثلاً سياسياً، الرضى الذي يناله «ستالين» أو «صدام حسين» عند سماع إطراء الحشود التي نقلت إلى استـاد وأجـبرت عـلى الهتـاف من المفـترض أنـه أقـل من الـرضى الـذي عـرفـه زعيم ديموقراطي مثل واشنطون Washington أو لينكولن Lincolin عندما ينال تقـدير حقيقي صادر عن أناس أحرار.

هـذا إذن هو مـا يشكل تـراجيديـة السيد: إنـه يخاطـر بحياتـه من أجـل الاعتراف من قبل العبد غير المتأهل لـلاعتراف بـالسيد. ويـظل السيد أقـل من كونه راضياً. بل وأكثر من ذلك، يظل السيد غير متغير جوهرياً على مـر الزمن. فليست به حاجة أن يعمل، لأن لديه عبد يعمل من أجله، ويحصل ببساطة على كل الأشياء الضرورية للحفاظ على حياته. لهذا، فإن حياته تصبح ساكنة وغـير متغيرة، حياة دعـة وتكاسل واستهلاك، وكـما يقول كـوجيف «بإمكـانه أن يلقى حتفه ولكن ليس بإمكانه أن يتعلم».

فـالسيد يستـطيع بـالطبـع أن يخاطـر بحياتـه مراراً وتكـراراً في منافسـات أخلاقية مع الآخرين من الأسياد من أجل السيطرة على مقـاطعة. أو الاستيـلاء على عرش ما. لكن هذه الغزوات الدائمة لا تغير من عـلاقة الإنسـان النوعيـة مع غيره من النـاس أو مع تكـوينه الـطبيعي، ولهذا فهي لا تمثـل تحركـاً للتقدم التاريخي.

العبـد أيضاً غـير راض، والنقص من الرضـا لديـه، على أيـة حـال، لا

يؤدي إلى السكون الغائب عن الوعي، مثلما في حالة السيد، ولكن إلى تغيير خلاق خصب. فالعبد بالطبع غير معترف به كإنسان نتيجة لخضوعه للسيد: بل على العكس يعامل كشيء، كأداة لإرضاء حاجات السيد. وهذا الغياب الكلي «للعرفان» هو ما يستثير في العبد الرغبة في التغيير.

ومن خلال العمل يسترد العبد إنسانيته، الإنسانية التي فقدها بسبب خوفه من الموت العنيف. فالعبد بصفة أساسية مجبر على العمل على إرضاء سيده بسبب خوفه من الموت. ولكن الدافع لعمله يتغير جوهرياً، وبدلاً من العمل خوفاً من العقاب الفوري، يبدأ العبد في القيام بعمله بدافع الواجب وترويض النفس. وفي أثناء ذلك يتعلم كيف يكبت رغباته الحيوانية من أجل العمل. وبمعنى آخر، يجعل العمل شيئاً أخلاقياً. والأكثر أهمية من ذلك، أن العبد يبدأ من خلال العمل في إدراك أنه قادر كإنسان على تغيير الطبيعة ـ عن طريق استخدام مواد الطبيعة وتغييرها بحرية إلى شيء آخر قائم على فكرة أو مفهوم مسبق. فالعبد يستخدم أدوات؛ وبإمكانه أن يستخدم أدواته ليصنع أدوات أخرى. ويبتكر بذلك التكنولوجيا. فالعلم الطبيعي الحديث ليس من ابتكار الأسياد العاطلين، الذين لديهم كل ما يريدونه، ولكنه من ابتكار العبيد المضطرين للعمل وغير الراضين بموقفهم الحالي. ومن خلال العلم والتكنولوجيا، يكتشف العبد أن بإمكانه تغيير الطبيعة، ليس فقط التكوين الطبيعي الذي وجد فيه، ولكن طبيعته الخاصة أيضاً.

وبالنسبة لهيجل، على النقيض من «لوك»، أصبح العمل محرراً تماماً من الطبيعة. فمسألة العمل لم تكن مجرد إرضاء للحاجات الطبيعية، أو حتى الرغبات حديثة الوجود. فالعمل ذاته مثّل الحرية لأنه شكل قدرة الإنسان على التغلب على التحديد الطبيعي، وعلى الابتكار من خلال عمله وكده. ولا يوجد عمل ما متفق مع الطبيعة، العمل الإنساني الحق بدأ فقط عندما أكّد الإنسان سيطرته على الطبيعة. كذلك كان لهيجل فهم مختلف عن «لوك» في الملكية الخاصة. فالإنسان عند لوك يسعى للتملك من أجل إرضاء رغباته، أما عند هيجل، فإن الإنسان يرى الملكية نوعاً من تجسيد نفسه في شيء. على سبيل المثال منزل، سيارة، قطعة أرض. فالملكية ليست خاصية ذاتية في الأشياء،

ولكنها توجد فقط كمسألة اتفاق اجتماعي عندما يوافق الناس على احترام حقوق ملكية بعضهم البعض. والإنسان ينال الرضى من حيازته للملكية ليس فقط من خلال الحاجات التي تشبعها ولكن أيضاً لأن الناس الآخرين يعترفون بها. وحماية الملكية الخاصة غاية شرعية للمجتمع المدني بالنسبة لهيجل، كما هي بالنسبة للوك وماديسون. ولكن هيجل ينظر إلى الملكية كمرحلة أو جانب من الصراع التاريخي من أجل الاعتراف، كشيء يرضي الروح كما يرضي الشهوة.

السيد يحدد حريته من خلال مجازفته بحياته في معركة دموية، وبذلك يصور سموه كتحديد طبيعي. والعبد، بالمقارنة، يكوِّن مفهومه عن الحرية بالعمل من أجل السيد. وفي تلك العملية يدرك أنه قادر كإنسان على العمل الحر الخلاق. سيادة العبد على الطبيعة هي مفتاح فهمه للسيادة. حربة العبد الفانية كانت تاريخياً أكثر أهمية من حرية السيد الحقيقية. السيد حاصل على الحرية؛ يتمتع بحريته في معناها الوقتي غير المتأمل عن طريق فعل ما يحب واستهلاك ما يريد. أما العبد، من الناحية الأخرى، فهو يدرك فقط فكرة الحرية، الفكرة التي واتته من خلال عمله. ولكن العبد ليس حراً في حياته الشخصية، لذا هناك تناقض بين فكرة الحرية وحالته الفعلية. ولهذا يكون العبد أكثر تفلسفاً؛ يجب عليه أن يمعن خياله بالحرية قبل أن يكون قادراً على التمتع بها في الواقع. ووعي العبد بذلك يكون أقوى من وعي السيد، ذلك أنه وعي أكثر ذاتية، أي، عاكساً لذاته ولظروفه الخاصة.

وبالقطع، فإن مبادىء سنة ١٧٧٦ أو سنة ١٧٨٩ من الحرية والمساواة لم تتغلغل في رؤوس العبيد فجأة. والعبد لم يبدأ بالدخول في تحدي مع السيد، ولكنه بدلاً من ذلك، خاض عملية طويلة مؤلمة من تعليم ذاته. إذ أنه علم نفسه كيف يتغلب على خوفه من الموت والمطالبة بحقه في الحرية. والعبد في أثناء تأمله في موقفه وفكرة الحرية في خياله، يلقي جانباً العديد من الآراء الأساسية عن الحرية قبل أن يقبل واحدة منها حقيقية. تلك الآراء الأساسية هي أيديولوجيات عند «هيجل» كما هي عند «ماركس»، أي، أفكار ومفاهيم عقلية ليست حقيقية في ذاتها، ولكنها تعكس التركيب الخفي للواقع، واقع السيادة والعبودية. وبينما تحوي تلك الأفكار نطفة فكرة الحرية، فهي تؤدي إلى تعريف

العبـد بـحقـيقــة الـنقص مـن حــريتــه: «هـيجــل» في «عـلم الــظواهــر» «Phenomenology» يعـرّف العـديـد من أيـديـولـوجيــات العبـد تلك، والتي تضمنت أجزاء من «الرواقية» Stoeisim و«الشكية». ولكن أكثر الأيديولوجيات ـ عنـد العبيد ـ أهميـة، والتي تؤدي مباشرة إلى تحقيق المجتمعـات القائمـة عـلى الحرية والمساواة في الأرض، هي المسيحية أو «الدين المطلق».

ويتحدث هيجل عن المسيحية «كدين مطلق» لا من منطلق فكر متعصب محدود الأفق، ولكن بسبب العلاقة التاريخيـة الصادقـة التي وجدت بـين المذهب المسيحي وتشكيل المجتمعات الديموقراطية الحرة في أوروبا الغربية ـ وهي عـلاقة كانت مقبولة لدى العديد من المفكرين المتتالين أمثال «فيـبر» و«نيتشه». ففكـرة الحرية قـد اتخذت شكلهـا النهائي من المسيحيـة، لأن هذه الـديانـة، كما يقـول «هيجل»، كانت أول من أقامت مبدأ المساواة العالميـة بين كـل البشر في نظر الله على أساس قدرتهم على الاختيار الأخلاقي. بمعنى أن المسيحية قد أكّدت على أن الإنســان حر: حـر لا بالمعني التقليدي للحرية عند «هـوبز» من نـاحية الـدوافع المادية، ولكنه حر أخلاقياً في اختيار الصواب أو الخـطأ. كان الإنســان متخلفاً، حيوان عاري ومحتاج، لكنه كان أيضاً قـادراً على التجـديد الـروحاني من خـلال قدرته عـلى الاختيار والاعتنـاق. والحريـة المسيحية كـانت كيفية داخليـة للروح وليست كيفية خارجية للجسم. المعنى الروحي تقيمه النفس الذي أحس به كل من «ليـونتيوس» Loentius عنـد «سقراط» وبـائع الخضـار عند «هيجـل» كـان مشتركاً مع الكرامة الداخلية لمعتنق المسيحية وحريته.

والمفهـوم المسيحي للحريـة يؤدي إلى المساواة الإنسـانيـة العـالميـة، ولكن لأسبـاب مختلفة عن تلك التي رأينـاها في حـريات «لـوك» و«هوبـز». لقـد أكّـد إعـلان الاستقلال الأمـريكي على أن «كـل الناس خلقـوا متساويـين» ذلـك أن مبـدعهم (خالقهم) قـد منحهم حقوق معينـة غير قـابلة للتملك. أقام كـل من «هوبز» و«لوك» إيمانهم بـالمساواة الإنسـانية عـلى التساوي في الهبـات الطبيعيـة: فقال الأول بأن الناس متساويـين لأنهم قادرين عـلى قتل بعضهم البعض، بينـما أشـار الآخر إلى تسـاويهم في القدرات. وقـد لاحظ «لوك»، عـلى أي حال، أن الأطفال ليسوا مساوين لآبائهم، وآمن مثل «ماديسون» أن الناس لـديهم قدرات

مختلفة في التملك. فالمساواة في دولة لوك تعني المساواة في الفرص.

المساواة المسيحية، بالمقارنة، مقامة على حقيقة أن كل الناس منحوا بتساو مقدرة واحدة بعينها، وهي القدرة على الاختيار الأخلاقي. فكل الناس بإمكانهم قبول الله أو رفضه، كما بإمكانهم أن يصنعوا خيراً أو شراً. المنظور المسيحي للمسيحية صوّره د/ «مارتن لوتركينج» بكلمته المعنونة «أنا أحلم»، والتي ألقاها على درج النصب التذكاري «للينكولن» في عام ١٩٦٤، وفي جملة لا تنسى، قال «مارتن» إنه يحلم بأن «أطفاله الأربعة الصغار سيعيشون يوماً ما في أمة لا يُقيّمون فيها بلون بشرتهم ولكن بمضمون شخصيتهم». لاحظ أن «كينج» لم يقل إنهم لا بد وأن يُقيّموا تبعاً لموهبتهم أو جدارتهم، أو أنه يريد لهم الرقي على قدر ما تسمح قدرتهم. فكرامة الإنسان بالنسبة «لكينج»، كرجل دين مسيحي، لا تكمن في تعقله أو مهارته، ولكن في شخصيته، أي، شخصيته الأخلاقية من حيث قدرته على تمييز الصواب من الخطأ. الناس قد يكونوا غير متساويين بوضوح من ناحية الجمال أو الموهبة أو الذكاء أو المهارة ولكنهم على الأقل متساويين من الناحية الأخلاقية. واليتيم الأخرق البسيط من الممكن أن تكون له في نظر الله روحاً أنبل من أكثر عازفي البيانو شهرة أو أكثر علماء الطبيعة عبقرية.

مساهمة المسيحية إذن في العملية التاريخية كانت توضيح تلك الرؤية عن حرية الإنسان للعبد، وأن تحدد له في أي معنى من الممكن أن يكون كل الناس لهم كرامة. فالرب المسيحي يعترف بكل البشر عالمياً، يعترف بقيمتهم وكرامتهم الإنسانية الفردية. وبمعنى آخر، تقدم مملكة السماء منظوراً لعالم تتحقق فيه المساواة الروحية بين بين البشر.

مشكلة المسيحية، على أية حال، هي بقاءها مجرد أيديولوجية أخرى للعبيد، بمعنى أنها غير واقعية في بعض الجوانب القاطعة. فالمسيحية تقيم تحقق حرية الإنسان في مملكة السماء فقط وليس هنا على الأرض. فالمسيحية، بمعنى آخر، لديها المفهوم الصحيح للحرية، ولكنها انتهت إلى إلزام عبيد عالم الواقع بقبول النقص في حريتهم بإخبارهم ألا ينتظروا التحرر في هذه الحياة. وكما يقول هيجل، لا يدرك المسيحي أن الله لم يبدع الإنسان، ولكن على العكس

الإنسان هو الـذي أبدع الله كعَرَضْ لفكرة الحرية، إذ أننا نرى في الرجل المسيحي سيداً مكتملاً على نفسه وعلى الطبيعة. ولكن المسيحي ذهب إلى قبول عبوديته لهذا الرب الـذي من صنعه. وإلى إخضاع نفسه لحياة العبودية على الارض اعتقاداً منه بأن الرب سيحرره في وقت لاحق، بينما في الحقيقة ما من محرر له إلا هونفسه. لذلك، كانت المسيحية شكل جديد للعبودية، حيث جعل الإنسان من نفسه عبداً لشيء من صنعه، وبذلك يصبح منقسماً ضد ذاته.

وقد أوضحت آخر الأيديولوجيات الكبرى القائمة على العبودية (المسيحية) للعبد رؤية لما يجب أن تكون عليه حرية الإنسان. وحتى على الرغم من أنها لم تمده بطريق عمل يخرج به من عبوديته، إلا أنها أتاحت له أن يرى هدفه بوضوح أكثر؛ أن يكون فرداً حراً مستقلاً معترف به نتيجة لحريته واستقلاله، معترف به عالمياً وبالتبادل مع كل البشر. وقد قام العبد، من خلال عمله، بجزء كبير من عملية تحرير نفسه: تسيّد على الطبيعة وحولها تبعاً لفكره الخاص. وأصبح لـه الوعي الذاتي بإمكانية تحقق حريته. عندئذٍ، فإن تمام العملية التاريخية عند «هيجل» يتطلب فقط جعل المسيحية علمانية، أي ترجمة المثال المسيحي للحرية إلى الواقع والحاضر. ويتطلب أيضاً معركة دموية أخرى، وهي المعركة التي يحرر فيها العبد نفسه من سيطرة السيد. و«هيجل» يعتبر فلسفته تحويل للمذهب المسيحي بحيث أصبح لا يعتمد على الأسطورة والسلطة الدينية، ولكنه على تحصيل العبد للمعرفة المطلقة وللوعي الشخصي.

لقد بدأت عملية التاريخ الإنساني مع المعركة (من أجل الاعتبار)، التي سعى فيها السيد الارستقراطي إلى الحصول على الاعتراف بقدرته على المخاطرة بحياته. ولقد أظهر السيد، بتغلبه على طبيعته، أنه أكثر الموجودات الإنسانية حرية. لكن العبد وعمله، وليس السيد ومعاركه، هو ما دفع بالعملية التاريخية إلى الأمام. فالعبد قد قبل عبوديته أساساً نتيجة لخوفه على حياته. ولكن خلافاً للإنسان التقليدي عند «هوبز» الذي يسعى للحفاظ على حياته، لم يكن العبد عند «هيجل» متوافقاً أبداً مع ذاته أو راضياً بنفسه. فما زالت لهذا العبد روح، كمعنى لقيمته الشخصية وكرامته، وما زالت لديه رغبة في أن يحيا حياة أخرى مختلفة عن حياة العبودية. وعبر عن ذلك في شعوره بالرضا النابع من عمله،

ومن مقدرته على التحكم في «المواد عديمة الأهمية تماماً» في الطبيعة، وتحويلها إلى شيء يحمل طابعه الشخصي. وظهر أيضاً في فكرة حصوله على الحرية: فقد دفعته روحه إلى أن يتخيل الإمكانية المثالية لموجود حر له قيمة وكرامة، مثل أن يعترف أي أحد آخر بكرامته وقيمته الشخصية. وعلى عكس الإنسان التقليدي عند «هوبز»، لم يحاول أن يؤكد فخره. ولكن على العكس لم يشعر بنفسه إنساناً كاملاً إلا عندما حصل على الاعتراف. لقد كانت رغبة العبد الملحة في الحصول على الاعتراف هي المحرك الذي دفع بالتاريخ إلى الأمام، وليس السيد ورضاه ببطالته عن العمل وهويته الشخصية غير المتغيرة.

الفصل التاسع عشر

العالمية والدولة المتجانسة

لقد كانت الثورة الفرنسية، بالنسبة إلى هيجل، الحدث الذي زرع الرؤية المسيحية للمجتمع الحر القائم على المساواة وأرساها على الأرض. وفي هذه الثورة خاطر العبيد السابقون بحياتهم، كما أثبتوا في أثناء ذلك أنهم قد تغلبوا على كل خوف من الموت، ذلك الخوف الذي أدّى في الأصل إلى جعلهم عبيداً. ثم انتقلت مبادىء الحرية والمساواة إلى بقية أوروبا من خلال جيوش نابليون المنتصرة. إن الدولة الديموقراطية الحرة التي جاءت إلى الوجود في أعقاب الثورة كانت، ببساطة، تحقيق المثال المسيحي للحرية والمساواة الإنسانية العالمية في الزمان والمكان الحاضرين. ولم تكن هذه محاولة لتأليه الدولة أو إعطائها معنى «ميتافيزيقياً» غاب عن الليبرالية الأنجلوساكسونية، وفضلاً عن ذلك فقد شكلت اعترافاً بأن الإنسان هو الذي خلق الرب المسيحي في المقام الأول. لذا، فإن الإنسان هو الذي استطاع أن يجعل الرب ينزل على الأرض ويعيش في مباني البرلمانات وقصور الرئاسة والوظائف العامة في الدولة الحديثة.

وقد أتاح لنا «هيجل» الفرصة لنقيد تفسير الديموقراطية الحرة الحديثة بمناهج مختلفة عن التقليد الأنجلوساكسوني لليبرالية المنبثقة عن أفكار «هوبز» «Hobbes» و«لوك» «Locke»، هذا الفهم الهيجلي لليبرالية هو في نفس الوقت نظرة أكثر نبلاً لما يمكن أن تتيحه الليبرالية ووصف أكثر دقة لما تعنيه شعوب العالم عندما تقول إنها تريد أن تعيش في ديموقراطية. لقد كان المجتمع الحر، بالنسبة إلى «هوبز» و«لوك»، وبالنسبة إلى أتباعهم الذين وصفوا الدستور الأمريكي وإعلان الاستقلال، عبارة عن عقد اجتماعي بين الأفراد المتمتعين بحقوق طبيعية معينة، وعلى رأسها الحق في الحياة ـ أي حفظ النفس ـ والسعي من أجل السعادة، والتي اعتبرت بصفة عامة الحق في الملكية الخاصة، فالمجتمع الحر إذن هو اتفاق مشترك قائم على المساواة، بين المواطنين على ألا يتدخلوا في حياة وملكية بعضهم البعض.

وعلى النقيض، كان المجتمع الحر بالنسبة إلى هيجل عبارة عن اتفاق مشترك ومتساوٍ بين المواطنين على الاعتراف ببعضهم البعض. وإذا كانت ليبرالية «هوبز» و«لوك» من الممكن أن تفسر كمسعى للحصول على الاهتمام الشخصي العقلي، فإننا نستطيع أن نرى ليبرالية هيجل كمسعى من أجل الحصول على الاعتراف العقلي، أي الاعتراف على مستوى عالمي يقرّ فيه الجميع بكرامة كل فرد كموجود إنساني حر ومستقل. فنحن عندما نختار الحياة في ديموقراطية حرة لا تفعل ذلك فقط في أجل الحرية في كسب المال وإرضاء الأجزاء الشهوانية من نفوسنا. لكن الشيء الأكثر أهمية هو الاعتراف بكرامتنا. والحياة في ديموقراطية حرة من المحتمل أن تكون طريقاً إلى فراغ مادي عظيم، ولكنها أيضاً ترينا الطريق نحو النهاية الكاملة غير المادية ألا وهي الاعتراف بحريتنا. فالدولة الديموقراطية الحرة تقيّمنا على أساس شعورنا الذاتي بقيمة أنفسنا. وهكذا تَرْضى كل من الجزء الشهواني والجزء الروحاني من نفوسنا.

والعرفان العالمي يقوم بحل القصور الشديد في الاعتراف الموجود في مجتمعات العبودية ومتناقضاتها العديدة. وفي الواقع، كل مجتمع سابق للثورة الفرنسية كان إما ملكياً أو ارستقراطياً، يُعترف فيه إما بشخص واحد «الملك» أو أشخاص قليلون «الطبقة الحاكمة» ورضاؤهم بكونهم معترف بهم جاء على حساب مجموعة من الناس غير المعلومة إنسانيتهم بالتالي. والاعتراف يكون معقولاً فقط إذا وضع على أساس عالمي قائم على المساواة. وقد عولج التناقض الداخلي في علاقة السيد بعبده في دولة قامت بنجاح بالموائمة بين أخلاقيات السيد وأخلاقيات العبد وأنهت التمييز الواضح بين الأسياد والعبيد. فأصبح العبيد السابقون هم السادة الجدد لا على عبيد جدد ولكن على أنفسهم. وهذا كان يعني روح عام ١٧٧٦ ـ ليس مجرد انتصار مجموعة أخرى من الأسياد. ولا قيام وعي راقي جديد، ولكن تحقيق السيادة الذاتية في شكل حكومة ديموقراطية. والشي الذي بقي من الربوبية والعبودية في هذا التآلف الجديد كان الرضا بالاعتراف من جهة السيد، والعمل من جهة العبد.

ونستطيع أن نفهم عقلانية العرفان العالمي بصفة أوضح عن طريق مقارنته مع الأشكال الأخرى من العرفان غير المعقول. فعلى سبيل المثال، الدولة

الأهلية ـ أي الدولة التي تمنح فيها المواطنـة لأعضاء فئـة معينة جنسـاً أو عرقـاً ـ تشكـل اعترافـاً غير معقـول. الأهلية بـدرجة كبـيرة تعد تعبيـراً عن الـرغبـة في الاعـتراف منبثقة من الجـانب الروحي. فـالأهليـة غـير متصلة أوليـاً بـالـدخـل الاقتصـادي ولكن بعزة النفس والكـرامـة. والأهليـة ليست خـاصيـة طبيعيـة، والشخص إنما تتحدد أهليته باعتراف الجميع. والاعتراف الذي يسعى إليه أحد مـا، على أي الأحـوال، لا يكون لـه شخصياً كفـرد ولكن للجماعـة التي ينتمي إليهـا. بمعنى أن الأهلية تمثـل تحولاً لتعصب العصـور السـابقـة إلى شكـل أكـثر حـداثة وديمـوقراطيـة. وبدلاً من الأمـراء والأفراد المتصـارعين من أجـل المجـد الشخصي، لـدينا الآن أمم داخليـة تطالب بـالاعتراف بـأهليتها. ومثـل السيـد الأرستقراطي، أظهرت تلك الأمم نفسهـا مستعدة لقبـول مخاطـر الموت العنيف من أجل الاعتراف، من أجل مكانهم تحت الشمس.

والرغبة في الاعتراف القائم على قومية أو جنس، ليس اعترافاً معقولاً بأي حال من الأحوال. والفصـل بين مـا هو إنسـاني وما هـو لا إنساني شيء معقـول تماماً: فالموجودات الإنسانية فقط هي الحاصلة على الحرية، بمعنى أنها قادرة عـلى النضال من أجل الاعتراف في معركة في سبيل الاعتبـار المحـض. وهذا التمييـز يقوم على الطبيعة، أو بـالأحرى، عـلى الانفصال الجـوهري بـين مملكة الـطبيعة ومملكة الحرية. أما الفصل بين مجموعة إنسانية وأخـرى، من ناحيـة أخرى، هـو نتاج طارىء وعرضي في التاريخ الإنساني. ولقـد أدّى الصراع بين المجمـوعات الأهليـة من أجل الحصـول عـلى الاعـتراف بكـرامتهم الأهليـة، عـلى المستـوى العالمي، إلى نفس الموقف السلبي الذي أدّت إليه الحرب الاعتبارية بين السـادة الارستقـراطيين ـ أمـة أو أخرى تصبـح هي السيد، هكـذا يقـولـون، وتصبـح الأخرى من العبيد. والاعـتراف المتاح لأي منهـا يكون نـاقصاً لنفس الأسبـاب التي كانت من أجلها العلاقة الفردية بين الربوبية والرق غير مرضية.

أما الدولة الحرة، على الجانب الآخر، فهي عقلانية لأنها لم تسمح بـوجود تلك المـطالب التنافسيـة من أجـل الاعـتراف إلا عـلى الأسـاس المتاح المقبـول بالتبادل ألا وهو أساس الذاتية الفردية كموجود إنسـاني. والدولـة الحرة يجب أن تكون عالمية، أي تتيح الاعتراف لكل المـواطنين عـلى أساس كـونهم موجـودات

إنسانية، وليس لكونهم أعضاء في مجموعة أهلية أو جنسية معينـة؛ كذلـك يجب أن تكون متجانسة بقدر ما تخلق مجتمع غـير طبقي قائم عـلى إلغاء الفصـل بين الأسياد والعبيد. ومعقولية وتجانس هذه الدولة لها أكبر دليل على حقيقـة قيامهـا عـلى مبادىء متفتحـة، مثلما حدث في أثنـاء الاتفاق الـدستوري الـذي أدّى إلى ميلاد الجمهوريـة الأمريكيـة، إذ لم تنبع سلطة الـدولة من التقـاليد الضـاربة في القـدم أو من أعماق العقـائد الـدينية المعتمـة، ولكن كنتيجـة لاتفـاق عـام بـين المواطنين حول الخطوط الصريحة التي ستسير عـلى أساسهـا حياتهم. وهـذا يقدم شكـلاً من الوعي الشخصي المعقـول، إذوعـت الموجـودات الإنسانيـة كمجتمع ولأول مرة طبائعها الحقيقية، واستطاعت أن تقيم مجتمع سياسي متوفق مـع هذه الطبائع.

كيف نستطيع أن نقول إذن، إن الديموقراطية الحرة الحديثة تعـترف عالميـاً بكل الموجودات الإنسانية؟

إنهـا تفعل ذلك عن طريق منحهم حقوقهم، وحماية هذه الحقوق في نفس الوقت. وهكذا نجد أن كل طفل يولد في الولايات المتحدة أو فرنسا أو أي دولة حرة يتمتع بحقوق معينة من المواطنة، ولن يمس أحـد حياة هـذا الطفـل بسوء، سواء كان غنيـاً أم فقيراً، أسـود أم أبيض، إلا ويتعرض لمسـاءلة القـانون. وفي وفت ما، سيكون لهذا الطفل الحق في الملكية الخاصة، والتي لا بد وأن تحترمهـا الدولة والمـواطنون. وهـذا الطفـل نفسه سيكـون له الحق في أن يكـون له آراؤه الخاصة حول أي موضـوع. وسيكون لـه الحق في نشر وإعلان تلك الآراء بـأية وسيلة ممكنة. وهذه الآراء يمكن أن تأخذ شكـل معتقدات دينيـة يمكن ممارستهـا بحـرية كـاملة. وعندمـا يصل هـذا الطفـل لمرحلة الشبـاب. سيكون من حقـه الاشتراك في الحكومة التي تتيح تلك الحقوق في المقام الأول، وسيكـون من حقه أيضاً أن يشترك في المناقشات حول المسائـل الكبرى والأعـظم أهمية في السيـاسة العامة. هذه المشاركة من الممكن أن تأخذ شكل التصـويت في الانتخابـات، أو أن تتخذ شكلاً أكثر فعالية عن طريق الدخول في العملية السياسية مباشرة، على سبيل المثال، المناقشة في العملية الانتخابية، أو كتابة مقالات لمساندة شخص أو مركز ما، أو من طريق الخـدمة في الـوظائف الحكـومية العـامة. فـالحكم الذاتي

الشعبي يقوم بمحو الفصل بين الأسياد والعبيد، وكل شخص مخول على الأقل بقدر من المشاركة في دور السيد. والسيادة الآن تأخذ شكل إعلان القوانين الموضوعة ديموقراطياً، أي، مجموعة من القواعد العالمية التي يستطيع من خلالها أن يكون الإنسان سيد نفسه. والاعتراف يصبح متبادلاً عندما يكون الاعتراف مشتركاً بين الشعب والدولة، أي أن الدولة تبيح حقوق مواطنيها الراضين بالخضوع لقوانين الدولة. العوائق الوحيدة على هذه الحقوق تحدث عندما تكون متناقضة ذاتياً، بمعنى أن ممارسة حق ما من تلك الحقوق يتداخل مع ممارسة حق آخر.

هذا الوصف لدولة «هيجل» كان له صدى في دولة «لوك» الحرة، والتي حددت هي أيضاً كنظام من أجل حماية مجموعة من حقوق الأفراد. والمتخصص في «هيجل» سيرفض فوراً فكرة أن «هيجل» كان معارضاً لليبرالية لوك ولليبرالية الأنجلوساكسونية، ومن الممكن أن ينبذ فكرة أن ولايات «لوك» المتحدة الأمريكية أو الإنجليزية شكلت المرحلة الأخيرة من التاريخ. وبالطبع سيكون لديه حق بشكل ما، ولم يكن «هيجل» ليوافق أبداً على وجهة نظر بعض الأفكار التحررية الأنجلوساكسونية التي يتبناها الآن اليمين التحرري، الذي يؤمن بأن الهدف الوحيد للحكومة هو الابتعاد عن طريق الأفراد، وأن حرية الأفراد في السعي وراء اهتماماتهم الخاصة الأنانية أمر حتمي. وربما رفض وجهة النظر الليبرالية التي نظرت إلى الحقوق السياسية كمجرد وسائل يستطيع من خلالها بنو الإنسان أن يحموا حياتهم وأموالهم، أو في لغة أكثر معاصرة، أنماط حياتهم الشخصية.

وعلى النقيض، يقدم لنا «كوجيف» Kojev حقيقة هامة عندما يؤكد على أن أمريكا وأعضاء المجتمع الأوروبي قد شكلوا بعد الحرب هيكل دولة «هيجل» للاعتراف العالمي. وبينما قامت الديموقراطيات الأنجلوساكسونية بوضوح على أفكار «لوك»، فإن فهمهم لأنفسهم لم يكن «لوكياً» محضاً. فقد رأينا على سبيل المثال، كيف أخذ كل من ماديسون Madison وهاملتون Hamilton في اعتبارهما الجانب الروحي من الطبيعة الإنسانية. وعندما يتحدث الناس في أمريكا المعاصرة عن مجتمعهم وشكل حكومتهم. فإنهم يستخدمون لغة

«هيجل» أكثر من لغة «لوك». وعلى سبيل المثال، أثناء فترة التشريع للحقوق المدنية، كان من الطبيعي تماماً أن يقول الناس إن الهدف من تشريع جانب ما من الحقوق المدنية كان الاعتراف بكرامة السود، أو إنجاز الوعد بإعلان الاستقلال والدستور، والسماح لكل الأمريكيين أن يعيشوا في كرامة وحرية. وما من حاجة لأحد أن يكون دارساً لهيجل ليفهم قوة هذه الحجة. فقد كانت جزءاً من المفردات التي استعملها أقل المواطنين شأناً. (ويولي دستور جمهورية ألمانيا الفيدرالية اهتماماً واضحاً للكرامة الإنسانية). والحق في التصويت، في الولايات وفي دول ديموقراطية. سواء بالنسبة للأفراد أم للسود والأقليات العرقية. والنساء، لم ينظر إليه كمسألة اقتصادية بحتة (أي أن الحق في التصويت يسمح لتلك الفئات أن تحمي مصالحها الاقتصادية) ولكنه كان بصفة عامة رمزاً لقيمتهم ومساواتهم. وقيّم على أنه غاية في ذاته. وحقيقة أن الأباء الأمريكان المؤسسين لم يستخدموا مصطلحات «الاعتراف» و«الكرامة» لم تمنع لغة «لوك» عن الحقوق في الظهور في أفكار هيجل عن الاعتراف.

الدولة العالمية والمتجانسة التي ستظهر في نهاية التاريخ يمكن اعتبارها قائمة على دعامتين أساسيتين هما **الاقتصاد والاعتراف**. وقد دفعت العملية التاريخية الإنسانية التي ستؤدي لها إلى الأمام بواسطة كل من الانفتاح التقدمي للعلم الطبيعي الحديث، والصراع في سبيل الاعتراف. وقد انبثق الأول من الجزء الشهواني من النفس الإنسانية، الذي تحرر في العصور الحديثة وتحول إلى تكديس الثروات غير المحدود. هذا التكديس غير المحدود أتاحه تحالف كل من الشهوة والعقل: فالرأسمالية تعتمد بدرجة كبيرة على العلم الطبيعي الحديث. أما الصراع من أجل الاعتراف من ناحية أخرى فقد بدأ في الجزء الروحاني في النفس، ودفعه إلى الأمام واقع العبودية المتناقض مع فكرة العبد عن الربوبية في عالم يتساوى فيه كل الناس أمام الله. ولا يمكننا أن نعطي وصفاً كاملاً للعملية التاريخية ـ كتاريخ عالمي حقيقي ـ بدون اعتبار لهاتين الدعامتين، تماماً مثلما لا يكتمل وصف الطبيعة الإنسانية بدون اعتبار لكل من الرغبة والعقل والروح. الماركسية أو نظرية التحديث أو أي نظرية أخرى حول التاريخ تقوم أساساً على الاقتصاد ستكون غير مكتملة إذا لم تأخذ في اعتبارها الجانب الروحي من

النفس الإنسانية وكذلك الصراع من أجل الاعتراف كمحرك رئيسي للتاريخ.

ونحن الآن في موضع يسمح لنا بتوضيح أكثر اكتمالاً للعلاقة المتداخلة بين الاقتصاديات الحرة والسياسات الحرة. وأن نصف الدرجة العالية من الاتصال بين الصناعة المتقدمة والديموقراطية الحرة. وكما أشرنا من قبل، لا يوجد اقتصاد بعينه ملائم للديموقراطية، ولو كان الأمر كذلك، فإن السياسات الديموقراطية سيتوقف نجاحها على مدى الكفاية الاقتصادية. إن اختيار الديموقراطية اختيار شخصي يتخذ من أجل الاعتراف وليس من أجل الرغبة.

ولكن النمو الاقتصادي يخلق ظروفاً معينة تجعل هذا الاختيار الشخصي أكثر احتمالاً. ويحدث هذا لسببين: الأول، هو أن النمو الاقتصادي يحدد للعبد مفهوم الرق، إذ أنه يكتشف أن بإمكانه أن يتسيد على الطبيعة من خلال التكنولوجيا، وعلى السيد نفسه من خلال التدرب على العمل ومن خلال التعليم. فعندما تصبح المجتمعات أكثر تعلماً، تسنح الفرصة للعبيد ليكونوا أكثر وعياً بحقيقة كونهم عبيداً، وربما رغبوا في أن يصبحوا أسياداً، فالتعليم يلقنهم أنهم كائنات إنسانية ذات كرامة، وأنه يجب عليهم أن يناضلوا من أجل جعل كرامتهم تلك معترفاً بها. فحقيقة أن التعليم الحديث يعلم أفكار الحرية والمساواة ليست حدقاً طارئاً، فتلك هي أيديولوجيات العبد التي خرجت كرد فعل للموقف الحقيقي الذي وجد فيه العبيد أنفسهم. المسيحية والشيوعية أيديولوجيات قائمة على العبودية بها جانب من الحقيقة. ولكن على مر الزمن ظهرت متناقضاتها واختلافاتها: فالمجتمعات الشيوعية، بصفة خاصة، بالرغم من اعترافها وتأكيدها على مبادىء الحرية والمساواة، تم فضح أمرها كمتغيرات حديثة للمجتمعات القائمة على العبودية، حيث لا يقام وزن لكرامة عموم الشعب. وتدهور الأفكار الماركسية في أواخر الثمانينات عكست وجود مستوى عالٍ من المعقولية لدى شعوب تلك المجتمعات، وإدراكهم بأن الاعتراف العالمي المعقول يمكن الحصول عليه في النظام الإجتماعي الحر ليس إلا.

أما الطريق الآخر الذي شجع فيه النمو الاقتصادي الديموقراطية الحرة هو ما له من تأثير عظيم من خلال حاجته للتعليم العالي. فالحصون الطبقية القديمة تهدمت لمصلحة الظرف العام من تساوي الفرص. وبينما تنهض طبقات جديدة

معتمـدة على المـركز الاقتصـادي أو التعليم، هنـاك حشـد أضخم مصـاحب في المجتمع يسمح بذيوع الأفكـار التي تدعـو إلى المساواة. وهكـذا، فإن الاقتصـاد يخلق نوعاً من المسـاواة الواقعيـة defacto قبل المسـاواة التي يقيمها القـانون de iure.

وإذا كانت الموجودات الإنسانية عقل ورغبة ليس إلا، فإنها ستقنـع تمامـاً بالعيش في كوريا الجنوبيـة في كنف الديكتـاتوريـة العسكريـة، أو تحت المركـزية الفـردية المبهمـة في إسبانيـا أو تايـوان تحت جحيم النمو الاقتصـادي السريـع. ومؤخراً، أثبت مواطنو تلك البلاد أنهم شيء أكثر من مجرد عقـل ورغبـة، لديهم عزة نفس ويؤمنون بكـرامتهم الشخصية، ويـريدون هـذه الكرامـة معترفـاً بها، بواسطة حكومة الدولة التي يعيشون فيها قبل كل شيء.

الرغبة في الاعتراف إذن هي حلقة الوصل المفقودة بين الاقتصاديات الحرة والسياسات الحرة. لقد رأينا كيف أن الصناعة المتقدمة تنتج مجتمعـات متحضرة ومتحركة حسنة التعليم بدرجـة متزايـدة ومتحررة من أشكـال السلطة التقليديـة سواء القبلية أو الدينية أو الطائفية. رأينا أيضاً أن هناك درجة كبيرة من العلاقـة القائمة على التجربة والملاحـظة بين مثـل هذه المجتمعـات والديمـوقراطيـة الحرة بدون أن نكون قادرين على إيجاد سبب لهذه العـلاقة. والضعف في إطـار عملنا التفسيري ينبع الحقيقة من أننا نبحث عن تفسير اقتصادي لاختيار الديموقراطيـة الحـرة. ولكن كان يجب علينـا بدلاً من ذلـك أن ننظر إلى الجـانب الروحي من النفس، في رغبة النفس في الاعتراف. إذ أن المتغـيرات الاجتماعيـة التي تصحب التقدم الصناعي، خاصة التعليم، يبدو أنها تحرر مطلباً ما لـلاعتراف لا يـوجد بين الشعوب الأفقر والأقل تعليماً. فحينما يصبـح الناس أكـثر ثراء، وأكـثر أخاء عالمياً، وأحسن تعلماً، فهم لا يطلبون ثروة أكبر ولكن الاعتراف بمركزهم. وهذا بشكل عام، محرك غير اقتصادي، وغير مادي بإمكانه توضيح لماذا قامت شعوب إسبانيا والبرتغال وكوريا الجنوبية وتايوان وجمهورية الصين الشعبية بالمطالبـة ليس فقط باقتصاد السوق ولكن أيضاً بحكومات حرة بالشعب وللشعب.

وقد أكد، ألكسندر كوجيف Alexander Kojive، أن الدولة المتجـانسة العـالمية من الممكن أن تكـون اخر مـرحلة من التـاريـخ الإنسـاني إذ أنها كـانت

مرضية تماماً للإنسان. وقد قام هـذا الاعتقاد، في النهاية، على إيمانه بأولوية الجانب الروحي، أو الرغبة في الاعتراف، كخاصية إنسانية جوهرية عميقة جداً. وفي الإشارة إلى الأهمية النفسية والميتافيزيقية ربما نظر كل من «هيجل» و«كوچيف» إلى الذات الإنسانية نظرة أكثر عمقاً من الفلاسفة الآخرين أمثال «لوك» أو «ماركس» الذي احتلت لديه كل من الرغبة والعقل المكانة الرئيسية. وبينما ادعى «كوچيف» أنه ليست لديه أية قاعدة تحول تاريخي يقيس من خلالها مدى كفاية الأنظمة الإنسانية، فإن الرغبة في الاعتراف تشكل في واقع الأمر مثل هذه القاعدة. فالروح كانت في النهاية جزءاً رئيسياً من الطبيعة الإنسانية بالنسبة لكوچيف. والكفاح من أجل الاعتراف النابع من الجانب الروحي من الممكن أن يتطلب حقبة تاريخية قدرها عشرة آلاف عام أو أكثر. ولكن الروح كانت بالنسبة لكوچيف جزء أساسي للنفس الإنسانية عما كانت عليه لدى أفلاطون.

ولهذا يتوقف إدعاء «كوچيف» بأننا في نهاية التاريخ الإنساني على قوة تأكيد أن الاعتراف الذي تقدمه الدول الديموقراطية الحرة المعاصرة يرضي الرغبة الإنسانية في الاعتراف بدرجة كافية. ولقد اعتقد كوچيف أن الديموقراطية الحرة الحديثة قامت بنجاح بالتأليف بين أخلاقيات السيد وأخلاقيات العبد متغلبة على التمييز بينهما حتى مع الحفاظ على شيء ما من الشكلين. ولكن هل هذا حقيقة فعلية؟ وبصفة خاصة، هل نجحت التنظيمات السياسية الحديثة في تقويم والحد من تعصبية السيد لدرجة أنها لم تصبح تشكل مشكلة للسياسات المعاصرة؟ هل سيرضى الإنسان إلى الأبد بمساواته مع غيره من بني الإنسان، أم أنه سيطلب المزيد؟ وإذا تم نهائياً تقويم والحد من تلك التعصبية، فهل لنا أن نتفق مع نيتشه Nietzche على أنها ليست مدعاة للاحتفال، ولكن كارثة غير متوازية؟

وفي نفس الوقت، سوف نقترب أكثر من التحول الفعلي في الوعي بينما يتحرك تجاه الديموقراطية الحرة. والرغبة في الاعتراف من الممكن أن تأخذ أشكالاً مختلفة من اللامعقولية قبل أن تتحول إلى اعتراف عالمي قائم على المساواة. مثل تلك الموجودة في القواعد الدينية والأهلية. والتحول لا يكون بسيط أبداً، وقد سبق القول إن الاعتراف المعقول يتواجد بالاشتراك مع

الأشكال غير المعقولة في أكثر المجتمعات واقعيـة. وأكثر من هـذا، يبدو أن أمن واستمـرارية مجتمـع مـا بـه اعـتراف معقـول يتـطلب وجـود أشكـال معينـة من الاعتراف غير المعقول. وهذه نهاية لم يعنها كوچيف بصفة نهائية.

ويوضح هيجل في مقدمـة «فلسفة الحق» أن الفلسفـة «هي زمنه الخـاص المـدرك في العقل». وذلـك لأن الفيلسوف لا يستـطيـع أن يـذهب خلف عصر فيلسوف آخر أو أن يتنبأ بالمستقبل. كما لا يستطيع إنسـان أن يقفز فـوق التمثال العملاق الذي وضع قديمـاً فـي جزيرة رودس. وعـلى الرغم من هـذا التحذيـر سنتجه مباشرة لمعادلة تفهم آمال ومصاعب الثـورة التحرريـة العالميـة المعاصرة، وما سيكون لها من تأثير على العلاقات العالمية.

القسم الرابع

قفزة فوق رودس



الفصل العشرون

أكثر الوحوش الباردة برودة

«الـدولة. . . هـو إسم أكثر الـوحـوش البـاردة بـرودة. . . وبكـل الـبرود تكـذب أيضـاً. . . تخـرج من فمهـا الأكـاذيب قـائلة: أنـا الـدولـة، أنـا الشعب، وهــذا كـذب، فـالمبـدعـون هم خـالقـوا الشعـوب، وهـم من منحوها الإيمان والحب حتى تستمر الحياة».

نيتشه: هكذا تكلم زرادشت

عند نهاية التاريخ، ما من وجود لمنـافسة أيـديولـوجية جـادة للديموقـراطية الحرة. ففي الماضي رفض الناس الديموقراطيـة ظناً منهم أنها أدنى من الملكيـة أو الارستوقراطية أو الفاشيستيـة أو الشموليـة الشيوعيـة أو أي أيديـولوجيـة أخرى أمنوا بها. ولكن الآن، فيما عدا العالم الإسلامي، يبدو أن هناك اتفاقاً عاماً عـلى قبول الديموقراطية الحرة كأكثر أشكـال الحكم عقلانيـة، أي، الدولـة التي تحقق بشكل تام إما الرغبة العقلانية أو الاعتراف العقلاني. وإذا كان ذلك حقيقة فلم لم تصبح كل الدول خارج العالم الإسلامي دولاً ديمـوقراطيـة؟ لماذا تبقى عمليـة التحول إلى الديموقراطية أمراً صعباً للعديد من الأمم التي قبلت شعوبها وزعمائها بصفة عامة الديموقراطية نظرياً؟ لماذا نشك في أن بعض الحكومات في العالم التي تدعى كونها حكومات ديموقراطية لا تميل إلى البقاء كذلـك، بينما الأخـرى يمكن بالكاد تصورها أي شيء آخر سوى الديموقراطيات المستقرة؟ ولماذا يتقهقر الإتجاه العام نحوالديموقراطية في النهـاية، حتى ولـو كان هنـاك وعد بـأنه سيتتصر عـلى المدى الطويل.

إن إقامة ديموقراطية حرة يُعنى بها أن تكون عملاً سياسياً عقلياً سامياً، يتشاور فيه المجتمع ككل حول طبيعة الدستور ويضع القوانين الأساسية التي ستحكم حياته العامة. ولكن كثيراً ما نُصدم بضعف العقل والسياسة وعدم مقدرتها على تحقيق غاياتها، وفقدان الإنسان للسيطرة على حياته، ليس فقط على المستوى الشخصي ولكن على المستوى السياسي أيضاً. فعلى سبيل المثال، أقامت العديد من دول أمريكا اللاتينية ديموقراطيات حرة بدساتير أقيمت على النموذج الأمريكي أو الفرنسي، وبعد فترة وجيزة من حصولها على الاستقلال من إسبانيا أو البرتغال في القرن التاسع عشر، ولكن أياً منها لم تنجح في الحصول على تقليد سياسي راسخ حتى الوقت الحاضر، ومعارضة الديموقراطية الحرة على المستوى النظري في أمريكا اللاتينية لم تكن أبداً قوية. فيما عدا بعض التحديات الوجيزة من قبل الفاشيستية والشيوعية. ورغم ذلك فقد واجه الديموقراطيون التحرريون معركة صعبة من أجل المحافظة على السلطة. وهناك بعض الدول، مثل روسيا، التي عرفت عدداً كبيراً من أشكال الحكم الاستبدادي. ولكنها لم تعرف الديموقراطية الحقة حتى الماضي القريب. دول أخرى مثل ألمانيا واجهت مصاعب جمة في إقامة الديموقراطية على الرغم من عراقتها في التراث الأوروبي الغربي، بينما شهدت فرنسا، مسقط رأس الحرية والمساواة، خمس جمهوريات ديموقراطية مختلفة جاءت وذهبت منذ عام ١٧٨٩. تلك الحالات تقف في مقارنة حادة مع أغلب الديموقراطية الأنجلوساكسونية، التي كان من السهل عليها إرساء وترسيخ دساتيرها.

والسبب في أن الديموقراطية لم تصبح عالمية، أو لم تظهر مستقرة بعد حصولها على السلطة، يقع بصفة أساسية في عدم التوافق التام بين الشعوب والدول. فالدول كائنات سياسية، بينما الشعوب مجتمعات أخلاقية وجدت قبل الدول. الشعوب مجتمعات بها اعتقادات هامة حول الخير والشر، حول طبيعة المقدس والدنس، تلك المعتقدات ربما نشأت بطواعية في الماضي البعيد ولكنها الآن موجودة كمسألة تقليد. كما يقول نيتشه «كل شعب يتحدث بلغته عن الخير والشر» وأن كل شعب قد أوجد لغته الخاصة عن العرف والقيم، وهذا لم ينعكس فقط في الدستور أو القوانين بل في العائلة والدين والتركيب الطبقي

والعادات اليومية وأسلوب الحياة أيضاً. إن حكم الدول هو الحكم السياسي، هو الاختيار الواعي الذاتي لشكل الحكم الصحيح، أما حكم الشعوب فهو حكم سياسي فرعي: فهو سلطة الثقافة والمجتمع. وعندما يتحدث توكوڤيل Tocqueville عن النظام الدستوري الأمريكي وتقسيم المسؤوليات بين الحكومة الفيدرالية والولايات، فإنه يتحدث عن الدولة، ولكن عندما يصف روح الأمريكيون الحماسية وعاطفتهم نحو المساواة وميلهم للعلم العملي لا النظري فإنه يصفهم كشعب.

والدول تفرض نفسها على الشعوب. وفي بعض الحالات تعيد الدولة صياغة الشعب، كما صاغت قوانين ليكورجوس ورومولوس الأعراف الشعبية في أسبرطة وروما، أو كما شكل قانون الحرية والمساواة وعياً ديموقراطياً لدى الشعوب المهاجرة المختلفة التي كونت الولايات المتحدة الأمريكية. ولكن بعض الدول في حالات أخرى قد تكون في حالة توتر مع شعوبها ـ وإلى حد ما يمكن القول إنها في حالة حرب مع شعوبها ـ كما حدث عندما حاول الشيوعيون الروس أو الصينيون تحويل شعوبهم إلى الأفكار الماركسية بالقوة. لهذا، فإن نجاح وثبات ديموقراطية حرة لا يعتمد أبداً على ميكانيكية مجموعة ما من المبادىء والقوانين العالمية، ولكنه يتطلب أيضاً قدراً من التوافق بين الشعوب والدول.

وإذا اتبعنا نيتشه وصنفنا الشعب كمجتمع أخلاقي ذو معتقدات وأفكار مشتركة حول الخير والشر، يتضح عندئذ أن الشعوب والثقافات التي تبتدعها تتشكل في الجانب الروحي من النفس. بمعنى أن الثقافة تنبع من القدرة على التقييم، ولنقل على سبيل المثال أن الإنسان الذي يأكل حيوانات غير نظيفة مثل الخنازير لا يستحق الاحترام والإنسان الذي يحترم من هو أكبر منه سناً يستحق الاحترام. فالروح أو الرغبة في الاعتراف هي أساس ما يطلق عليه علماء الاجتماع «القيم». وكما رأينا كان الصراع من أجل الاعتراف هو ما أنتج العلاقة بين العبودية والسيادة في كل أشكالها المختلفة والاصطلاحات الأخلاقية التي انبثقت منها ـ خضوع الشيء لمالكه وخضوع الفلاح لسيد الأرض والأفضلية الارستقراطية وهكذا. . .

الرغبة في الاعتراف هي أيضاً الأساس النفسي لعاطفتين قويتين جداً ألا وهما الدين والوطنية، ولكنني لا أعني بهذا أن الدين أو الوطنية من الممكن إرجاعهما إلى الرغبة في الاعتراف، ولكن أن تأصل هاتين العاطفتين في الروح Thymos هو ما يعطيهما تلك القوة الهائلة. المعتنق لديانة ما يضفي الكرامة على ما يعتبره دينه مقدساً أياً كان ـ مجموعة من القوانين الأخلاقية أو أسلوب حياة أو طقوس عبادة معينة، ويستشيط غضباً عندما تنتهك حرمة ما يقدسه. كذلك الوطني يؤمن بكرامة جماعته القومية أو العرقية ولهذا يؤمن بكرامته الشخصية طالما أنه عضو في تلك الجماعة، ويسعى لأن تكون هذه الكرامة بعينها معترفاً بها بواسطة الآخرين، ومثله مثل معتنق الدين، يستشيط غضباً عندما تهان كرامته. لقد كانت العاطفة الروحية، أي الرغبة في الاعتراف من قبل السيد الأرستقراطي، هي التي بدأت العملية التاريخية، والذي دفع تلك العملية كان العواطف الروحية للتعصب الديني من خلال حرب وصراع على مر القرون. والأصول الروحية للدين والوطنية توضح لماذا يكون الصراع حول القيم أكثر مرارة من الصراع حول الممتلكات المادية أو الثروات.

فالكرامة، على عكس المال الذي يمكن تقسيمه بسهولة، شيء موروث لا يمكن تجزئته. فإما أن تعترف بكرامتي، أو بكرامة ما اعتبره مقدساً، وإما لا. والروح فقط، في بحثها عن العدالة، قادرة على التعصب الحقيقي والتسلط والبغض.

والديموقراطية الحرة في شكلها الأنجلوساكسوني تمثل تكوّن نوع من الحساب العقلاني على حساب آفاق ثقافية وأخلاقية أسبق. إن الرغبة العقلية لا بد وأن تقهر الرغبة غير العقلانية في الاعتراف وخاصة تعصب الأسياد المتغطرسين الباحثين عن الاعتراف بتفوقهم وسموهم. والدولة الحرة النابعة من تراث «هوبز» و«لوك» تتورط في صراع طويل مع شعبها. فهي تسعى إلى الملاءمة والتوفيق بين ثقافاته التقليدية المختلفة. وتعلمه بدلاً من ذلك كيفية حساب اهتماماتهم الشخصية الخاصة بعيدة المدى. فكان على الفرد في مجتمع أخلاقي أصيل له لغته الخاصة عن الخير والشر أن يتعلم مجموعة جديدة من القيم الديموقراطية: مثل المشاركة والعقلانية. والعلمانية والمرونة والتفاهم

والتسامح. تلك القيم الديموقراطية الجديدة لم تكن واردة في الأساس في مجال تصنيف الخير أو الفضيلة الإنسانية كغاية، فقد كانت وسيلة أو بالأحرى عادات كان على الشخص أن يكتسبها ليمارس حياته بنجاح في مجتمع حر مسالم. وكان هذا هو السبب الذي جعل «نيتشه» يطلق على الدولة «أكثر الوحوش الباردة برودة» فهي التي أعادت صياغة شعوبها وثقافاتها ملوحة بآلاف من المغريات أمامهم.

ولكي تعمل الديموقراطية بنجاح، فلا بد وأن يتناسى مواطنوا الدول الديموقراطية جذور القيم المتوارثة في مجتمعهم، وأن ينمّوا أسلوباً جديداً في الحياة ونوعاً من الفخر الروحي غير العقلاني بنظامهم السياسي.

بمعنى أنه يجب عليهم أن يحبوا الديموقراطية، لا لأنها بالضرورة أفضل الاختيارات المتاحة أمامهم، ولكن لأنها «ديموقراطيتهم». بل وأكثر من هذا، عليهم أن يتوقفوا عن النظر إلى قيم مثل «التسامح» على أنها مجرد وسائل لغاية أبعد. فالتسامح في المجتمعات الديموقراطية هو فضيلة مصنفة ومعرّفة. ونمو هذا النوع من الفخر في الديموقراطية، أن تمثل القيم الديموقراطية في إحساس المواطن بذاته الشخصية هو ما نعنيه بخلق «ديموقراطية» أو «ثقافة مدنية». ولكن مثل هذه الثقافة خطرة - إلى حد ما - على استقرار الديموقراطيات على المدى البعيد طالما لا يوجد مجتمع عالمي حقيقي باستطاعته الصمود طويلاً لأنه يقوم على الحساب العقلاني والرغبة فقط كما سبق وأوضحنا.

إذن الثقافة - في شكل مقاومة لعملية تحول قيم تقليدية معينة إلى تلك القيم الديموقراطية - من الممكن أن تمثل عائقاً في طريق التحول الديموقراطي! فما هي إذن بعض العوامل الثقافية التي تعوق إقامة ديموقراطيات حرة مستقلة؟

تلك العوامل تصنف كالتالي:

الأول يتعلق بدرجة وشخصية وعي البلد الوطني والعرقي والجنسي. فليس هناك من تناقض لازم بين الوطنية والحرية. فالوطنية والحرية كانتا في الواقع حليفتان في صراع كل من ألمانيا وإيطاليا من أجل الوحدة الوطنية في القرن التاسع عشر. كما برزتا أيضاً في الحركة البولندية من أجل إحياء الوطنية

في الثمانينات، وهما اليوم قد ارتبطتا في صراع جمهوريات البلطيق من أجل الاستقلال عند الإتحاد السوفييتي.

ويمكن التعرف على محاولات الاستقلال الوطني والسيادة القومية كإنعكاس لأحد أشكال تأكيد الذات والحرية الشخصية شريطة ألا تصبح الوطنية أو العرقية أو الجنس هي المقياس الذي يتحدد على أساسه الحرمان من المواطنة والحقوق القانونية. فليتوانيا من الممكن أن تصبح دولة حرة مكتملة بعد استقلالها شريطة أن تمنح الحقوق لجميع المواطنين بما فيهم أي أقلية روسية تختار أن تبقى.

من ناحية أخرى فلا تتحقق الديموقراطية في بلد تكون فيه عرقية أو أهلية مجموعاته السكانية منصخمة جداً لدرجة أنهم لا يتشاركون كأمة واحدة أو يقبلوا حقوق بعضهم البعض. لهذا فمن الضروري وجود إحساس قوي بالوحدة الوطنية قبل تحقق الديموقراطية في بلاد مثل بريطانيا وأمريكا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا. وقد كان غياب مثل هذا الإحساس بالوحدة في الإتحاد السوفييتي أحد الأسباب التي منعت قيام ديموقراطية مستقرة هناك قبل تفكك الإتحاد السوفييتي إلى وحدات أصغر. وفي بيرو نجد أن ١١٪ فقط من السكان من نسل الغزاة الأسبان البيض، أما بقية السكان فمن الهنود، وهم ينفصلون جغرافياً واقتصادياً ودينياً عن بقية الدولة. هذا الفصل سيكون عائقاً هاماً على المدى الطويل أمام قيام ديموقراطية مستقرة في بيرو. ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة لجنوب أفريقيا التي لا تعاني فقط من التفرقة العنصرية بين البيض والسود، ولكن السود أنفسهم منتسمون إلى جماعات عرقية ذات تاريخ طويل من العداء المتبادل.

أما العامل الثاني الذي يشكل عقبة في وجه الديموقراطية فهو «الدين»، ومثلما لم تكن هناك ضرورة للصراع بين الوطنية أو القومية والديموقراطية الحرة، فما من ضرورة أيضاً للصراع بين الدين والديموقراطية الحرة، إلا في حالة توقف الدين عن التسامح والمساواة، فلقد لاحظنا بالفعل كيف اعتقد «هيجل» أن المسيحية مهدت الطريق أمام الثورة الفرنسية عن طريق إقامتها (أي المسيحية) لمبدأ المساواة بين كل الناس على أساس مقدرتهم على الاختيار الأخلاقي. غالبية عظمى من الديموقراطيات اليوم تعتنق المسيحية. وقد أشار «صمويل

هانتينجتون «Samuel Huntington» إلى أن أغلب الديموقراطيات الجديدة منذ عام ١٩٧٠ كاثوليكية. فبطريقة ما إذن، لا يبدو الدين عقبة وإنما هو دافع لعملية التحول الديموقراطي.

ولكن الدين في حد ذاته لا يخلق مجتمعات حرة؛ فالمسيحية بمعنى معين كان عليها أن تمحو وجودها من خلال علمنة أهدافها قبل أن تظهر الحرية. المثل العام المقبول لهذه العلمنة في الغرب كان المذهب البروتستانتي «Protestantism». فعن طريق جعل الدين شيئاً خاصاً بين المسيحي وربه، استبعدت البروتستانتية الحاجة إلى طبقة منفصلة من الكهنة، وبصفة أكثر عمومية تحويل الدين إلى سياسة. كما تعرضت ديانات أخرى حول العالم إلى عملية علمنة مشابهة. البوذية «Buddhism» و«الشينتو» «Shinto» على سبيل المثال. حددتا نفسيهما بسلطة عبادة خاصة تتركز حول الأسرة. كما إن الأرث الهندوكي والكونفوشيوس مختلطان، فرغم كونهما مذهبان وضعيان إلا أنهما أثبتا ائتلافهما مع مجال واسع من الأنشطة العلمانية، لأن تعاليمهما كهنوتية وقائمة على المساواة. أما اليهودية والإسلامية الأصولية. بالمقارنة، فهما ديانتان شموليتان تسعيان إلى السيطرة على جميع جوانب الحياة الإنسانية، العامة والخاصة، بما فيها الجانب السياسي. تلك الديانات من الممكن أن تكون ملائمة للديموقراطية ـ فالإسلام. بصفة خاصة، لا يقل عن المسيحية في إقامته لمبدأ المساواة الإنسانية العالمية ـ ولكنهما من الصعب أن يتكيفا مع المذهب الليبرالي والاعتراف بالحقوق العالمية، وخاصة حرية الفكر والديانة. وربما ليس من المدهش أن تركيا هي الديموقراطية الحرة الوحيدة في العالم الإسلامي المعاصر، إذ أنها كانت الدولة الوحيدة التي نفضت عن نفسها إرثها الإسلامي وهي في سبيل إقامة مجتمع علماني في فترة مبكرة من القرن العشرين.

أما العامل الثالث الذي يشكل عقبة في وجه ظهور ديموقراطية مستقرة فيتعلق بوجود تركيب طبقي غير متساوٍ بدرجة عالية وكل العادات الذهنية التي تنتج عنه. وتبعاً لتوكيفيل «Tocqueville»، ترجع قوة واستقرار الديموقراطية الأمريكية إلى أن المجتمع الأمريكي كان ديموقراطياً قائماً على المساواة بالفعل حتى قبل كتابة إعلان الاستقلال والدستور: فالأمريكيون ولدوا متساوين، والتقاليد

الثقافية التي انتقلت إلى أمريكا الشمالية كانت تقاليد انجلترا وهولندا الحرتين. أما البرازيل وبيرو فعلى العكس نجدهما قد ورثتا تراكيب طبقية متعددة مليئة بالعداوة المتبادلة بين الطبقات المختلفة.

ولقد استمر الأسياد والعبيد في بعض الدول في أشكال أكثر وضوحاً وأعمق جذوراً من دول أخرى. ففي أجزاء عديدة من أمريكا اللاتينية، مثلما حدث في أمريكا الجنوبية فيما قبل الحرب الأهلية، تواجدت عبودية ظاهرة، أو شكل ما من الزراعة المستقرة الواسعة المجال والتي ربطت المزارعين بطبقة من ملاك الأرض في عبودية حقيقية. وقد أدّى هذا إلى الموقف الذي يصفه «هيجل» كخاصية الفترات المبكرة من السيادة والعبودية: الأسياد العاطلون عن العمل، المفعمون بالعنف وطبقة العبيد غير المستقلين المفعمون بالخوف مع مفهوم ضئيل عن حريتهم الخاصة. وبالمقارنة كان غياب الزراعة المستقرة في كوستاريكا، التي هي جزء مهمل ومنعزل من الامبراطورية الاسبانية، والمساواة في الفقر التي نتجت عن ذلك، أحد تفسيرات نجاح الديموقراطية في تلك الدولة.

أما العامل الثقافي الأخير الذي يؤثر على إمكانية قيام ديموقراطية مستقرة فيتعلق بقدرة المجتمع الذاتية على خلق مجتمع مدني صحي - مجال يكون فيه الشعب «قادراً على ممارسة فن المشاركة» الذي قال به «توكويفيل»، بدون الاعتماد على الدولة. وقد برهن «توكويفيل» على أن الديموقراطية تعمل بنجاح عندما تتوجه من القاع إلى القمة وليس من القمة إلى القاع. وبعد كل شيء، فإن الديموقراطية مسألة حكم الذات، فإذا كان الناس قادرون على حكم أنفسهم حتى مدنهم ومؤسساتهم ونقاباتهم المهنية أو جامعاتهم، فإن احتمالات نجاحهم في القيام بنفس الشيء على مستوى وطني ستزداد بشكل واضح.

وهذه القدرة، بدورها، كثيراً ما ارتبطت بشخصية المجتمع قبل التحديث والذي انبثقت منه الديموقراطية. وقد برهن على أن تلك المجتمعات التي حكمتها «قبل التمدين» دول قوية مركزية، قامت بتحطيم مصادرة القوة المتوسطة مثل الارستقراطية الإقطاعية أو نبلاء المقاطعات العسكريين، كما كانت أكثر ميلاً إلى تكوين حكم استبدادي فيما بعد التحديث في المجتمعات الإقطاعية التي قسمت فيها السلطة بين الملك وعدد من الزعماء الإقطاعيين الأقوياء.

وهكـذا، تحولت روسيـا والصين، وكـلاهمـا كـانتـا امـبراطـوريتـان مـركـزيتـ بيروقراطيتان في عصر ما قبل الثورة، إلى ولايات شيوعية شمولية، بينما حصلت كل من انجلترا واليابان، اللتان كانتا إقطاعيتين، على ديموقـراطيتين مستقـرتين:

هذا التفسير يوضح الصعوبات التي لاقتها دول أوروبا الغربية مثل فرنسا وإسبانيا وهي بصدد إقامة ديموقراطية مستقرة. ففي كلتا الحالتين تحطم الإقطاع على يد المركزية الفردية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. والتي تركت لهذه البلاد إرثاً من سلطة الدولة القوية يصحبها مجتمع مدني ضعيف، بارد الهمة، يعتمد اعتماداً تاماً على سلطة الدولة. هذه الملكيات المركزية أدّت إلى عادة ذهنية معينة حيث يفقد الناس مقدرتهم على تنظيم أنفسهم على المستوى الخاص بإرادتهم، ومقدرتهم على العمل التشاركي على المستوى المهني وعلى تحمل مسؤولية حياتهم الشخصية. وفي فرنسا استمر التراث المركزي في خط ثابت من لويس الثالث عشر حتى نابليون حتى الجمهورية الخامسة الحالية، حيث من التقاليد هناك ألا يبنى طريق أو جسر إلا بإذن من باريس، وقد بقي هذا التقليد موجوداً في مجلس الدولة Conseil d'Etat حتى الآن، كما خلفت إسبانيا إرثاً مماثلاً للعديد من دول أمريكا اللاتينية.

إن قوة ثقافة ديموقراطية ما أحياناً ما تعتمد على الحالة التالية التي تتحول إليها عناصر الديموقراطية الحرة المختلفة. فأقوى الديموقراطيات الحرة المعاصرة - على سبيل المثال بريطانيا والولايات المتحدة - كانت تلك التي سبقت فيها الليبرالية الديموقراطية، أو التي سبقت فيها الحرية المساواة. بمعنى أن الحقوق الليبرالية مثل حرية الرأي، والمشاركة السياسية في الحكومة تمتعت بها صفوة قليلة - من الذكور البيض قبل أن تتسع لتشمل بقية السكان.

أما مظاهر المصالحة والجدل الديموقراطي، حيث تكون حماية حقوق الخاسرين مكفولة، فقد عرفتها أولاً مجموعات أو جماعات صغيرة من الصفوة ذات خلفيات اجتماعية متشابهة واتجاهات متماثلة، بسرعة أكثر من مجتمع كبير غير متجانس مليء بالعداوات القبلية والعرقية. هذا النوع من التتابع سمح للممارسة الديموقراطية الحرة أن تصبح مصبوغة بأقدم التقاليد المحلية ومشتركة

معها. إن تعريف الديموقراطية الحرة بالولاء الوطني أو الأهلي يقوّي من جاذبيتها الروحية لدى الجماعات المحررة حديثاً، وتربطهم بالمؤسسات الديموقراطية بقوة أكبر مما كانت ستكون عليه إذا ما كانوا قد اشتركوا فيها منذ البداية.

كل هذه العوامل مشتركة - الإحساس بالشخصية الوطنية أو الأهلية، والدين، والمساواة الاجتماعية، والميل نحو المجتمع المدني، والخبرة التاريخية للمؤسسات الليبرالية - هي التي تشكل ثقافات الشعوب. وحقيقة أن الشعوب من الممكن أن تختلف في هذه الجوانب توضح لماذا سيكون طريق المؤسسات الديموقراطية الحرة المتشابهة ممهداً بالنسبة لشعوب وغير ممهد بالنسبة لشعوب أخرى، أو لماذا يرفضه شعب ما الديموقراطية في عصر ما ويتبناها في عصر آخر بدون أدنى تردد. وأي سياسي يحاول أن يوسع مجال الحرية وأن يعزز التقدم الذي أحرزته لا بد وأن يعي تلك العوائق السياسية الفرعية على مقدرة الدول على الوصول إلى نهاية التاريخ بنجاح.

فضلاً عن ذلك، فهناك العديد من المغالطات حول الثقافة والأيديولوجيات، والتي لا بد من تحاشيها. وتتمثل المغالطة الأولى في فكرة أن العوامل الثقافية تشكل شروطاً كافية لإقامة الديموقراطية. هكذا خدع أحد العلماء السوفييت المشاهير نفسه بأنه قد وجد شكلاً مؤثراً من الجماعية في الإتحاد السوفييتي خلال سني حكم «بريجينيف» Brezhnev لمجرد أن الإتحاد السوفييتي قد وصل إلى مستوى معين من التمدين والتعليم ومعدل الدخل والعلمانية وهكذا. ولكننا يجب أن نتذكر أن ألمانيا النازية قد حققت في الواقع كل الشروط الثقافية اللازمة للديموقراطية المستقرة، فلقد كانت مكتملة وطنياً ومتقدمة اقتصادياً وبروتستانتية على مجال واسع، وبها مجتمع مدني صحي، ولم تكن أقل مساواة إجتماعية من دول أوروبا الغربية الأخرى، ثم أصبح التدفق الهائل لتأكيد الذات الروحي والغضب الذي شكل الحزب الإجتماعي الوطني الألماني قادراً على أن يشمل الرغبة في الاعتراف العقلاني المتبادل.

الديموقراطية لا يمكن أن تدخل من الباب الخلفي، وعند نقطة معينة، لا بد وأن تصدر عن قرار سياسي حازم بإقامة الديموقراطية. ويبقى مجال السياسة

منفرداً عن مجال الثقافة، له كرامته الشخصية كنقطة تلاقي بين الرغبة والروح والعقل. الديموقراطية الحرة المستقرة لا يمكن أن توجد بدون وجود ساسة حكماء ذوي فعالية، متفهمون لفن السياسة وقادرون على قلب اتجاهات الشعب إلى مؤسسات سياسية دائمة، والدراسات حول تحولات ديموقراطية ناجحة تؤكد على أهمية مثل هذه العوامل السياسية الدائمة مثل قدرة الزعامة الديموقراطية الجديدة على تأمين القوات المسلحة أثناء البحث عن تفسير لإخفاقات الماضي، وكذلك مقدرتها على إيجاد تواصل رمزي مع الماضي (أعلام وأناشيد وطنية وما شابه). ثم طبيعة النظام الحزبي المقام. أو ما إذا كانت الديموقراطية رئاسية أو برلمانية. وعلى العكس من ذلك، أوضحت دراسات حول فشل الديموقراطيات أن مثل هذه الأحداث لم تكن حتمية بأي حال كنتيجة للتطور الثقافي أو الاقتصادي، ولكنها نتجت تتابعياً عن القرارات الخاصة من جانب الساسة الفرديين. فدول أمريكا اللاتينية لم تُجبر أبداً على تبني سياسات وقائية والاستعاضة الاستبدادية عندما واجهها الكساد العالمي في الثلاثينيات، مثل هذه السياسات قوضت مطامعهم في الديموقراطية المستقرة على مدى سنوات.

أما ثاني المغالطات، ومن المحتمل أن تكون أكثر هذه المغالطات شيوعاً، فهو النظر إلى العوامل الثقافية على أنها شروط ضرورية لإقامة الديموقراطية. ويقدم «ماكس ڤيبر» Max Weber تفسيراً مطولاً للأصول التاريخية للديموقراطية الحديثة التي يراها منبثقة عن حالات اجتماعية محدودة جداً تواجدت في المدينة الغربية. وتفسير «ڤيبر» للديموقراطية، كالعادة، ثرى تاريخياً وبعيد النظر ولكنه يرسم الديموقراطية كشيء يمكن أن يقوم فقط في وسط اجتماعي وثقافي محدد في ركن صغير من الحضارة الغربية. إن حقيقة أن الديموقراطية قد تحسنت لأنها كانت أكثر النظم السياسية المتاحة عقلانية ولأنها لاءمت الشخصية الإنسانية المشتركة عبر الثقافات، تلك الحقيقية لم تؤخذ في الاعتبار بجدية.

وهناك عدة أمثلة لدول لم يوجد فيها العدد الكافٍ مما يطلق عليه «الشروط الثقافية المسبقة للديموقراطية»، والتي خطت على الرغم من هذا لإنجاز مستوى عالٍ مدهش من الاستمرار الديموقراطي. والمثال الرئيسي على ذلك هو الهند، الفقيرة غير المتقدمة صناعياً (على الرغم من أن قطاعات معينة

من اقتصادها متقدمة جداً تكنولوجياً)، غير متحدة وطنياً، كما أنها ليست بروتوستانتية، والتي كانت قادرة على الرغم من ذلك على إحراز ديموقراطية عاملة مؤثرة، منذ استقلالها عام ١٩٤٧. وفي الماضي اعتُبرت شعوب بأكملها غير مؤهلة ثقافياً للديموقراطية المستقرة: الألمان واليابانيون قيل انهم تقيدهم تقاليدهم الاستبدادية، الكاثوليكية اعتبرت عائقاً للديموقراطية لا يمكن التغلب عليه في إسبانيا والبرتغال وأي عدد من دول أمريكا اللاتينية، مثلما اعتبرت الأرثوذكسية في اليونان وروسيا. كما أن العديد من شعوب أوروبا الشرقية اعتبرت إما غير قادرة، أو غير مهتمة بتقاليد الديموقراطية الليبرالية في أوروبا الغربية. وإذ استمرت بروسترويكا جورباتشوف بدون أن تقدم أي شكل واضح وحازم للديموقراطية، قال العديد داخل وخارج الإتحاد السوفييتي أن الشعب الروسي كان غير قادر ثقافياً على إحراز الديموقراطية، فهو شعب بلا أي تراث ديموقراطي، أو مجتمع مدني، شعب خضع لحكم الطغاة على مر قرون عدة. لكن مؤخراً تكونت مؤسسات ديموقراطية في كل هذه البلاد. ففي الإتحاد السوفييتي تكون البرلمان الروسي بزعامة «بوريس يلتسين» كما لو كان هيئة تشريعية راسخة البنيان، بينما بزغ تلقائياً مجتمع مدني عريض قوي متزايد في عامي ١٩٩٠ - ١٩٩١. وقد ظهرت درجة عمق الأفكار الديموقراطية لدى القطاع الأعرض من الشعب في المقاومة الواسعة لمحاولة الإنقلاب التي حدثت في أغسطس عام ١٩٩١.

وليس من المقبول القول بأن دولة ما لا يمكن أن تتحول إلى الديموقراطية بسبب عدم معرفتها لأي تقليد ديموقراطي مسبق، إذ لو كان ذلك لازماً، فما من دولة ستصبح ديموقراطية طالما أنه ما من شغب أو ثقافه (بما في ذلك أوروبا الغربية) لم يبدأ من تقاليد استبدادية قوية.

وهناك اعتبار آخر يقترح أن الخط الفاصل بين الثقافة والسياسة وبين الشعوب والدول ليس واضحاً على الإطلاق. فالدول من الممكن أن تلعب دوراً هاماً في تشكيل الشعوب أي في تكوين «لغتها عن الخير والشر»، وفي خلق طبائع وعادات وثقافات جديدة. فالأمريكيون لم يولدوا أحرار فقط ولكنهم أيضاً جُعلوا أحراراً قبل إقامة الولايات المتحدة عن طريق ممارسة الحكم الذاتي على

مستوى محلي في السنين التي سبقت حصول المقاطعات على الاستقلال عن بريطانيا. والطبيعة الديموقراطية للأمريكان الأوائل كانت مسؤولة عن تكوين الديموقراطية الأمريكية للأجيال اللاحقة، فهم نمط إنساني (وصفه توكويفيل بذكاء كبير) لم يوجد من قبل في مجرى التاريخ!! والثقافات ليست ظواهر ثابتة مثل قوانين الطبيعة، إنها ابتكارات إنسانية واجهت عملية مستمرة من التطور. ومن الممكن أن تعد لها التنمية الاقتصادية أو الحروب أو الصراعات القومية أو الهجرات أو الاختيار الواعي. من هنا كانت المطالب الثقافية المسبقة من أجل إقامة الديموقراطية، رغم أهميتها، تنطوي ـ أثناء التعامل معها ـ على بعض الشك.

من ناحية أخرى، فإن أهمية الشعوب وثقافاتها تقلل من حدود العقلانية الليبرالية، أو لنقل، اعتماد المؤسسات الليبرالية العقلانية على الروح غير العقلانية، فالدول الليبرالية العقلانية لا يمكن الحصول عليها من عملية انتخابية واحدة. كما أنها لا يمكن أن تستمر بدون درجة ما في حب الدولة اللاعقلاني، أو بدون ارتباط وثيق بقيم مثل التسامح. وإذا كانت صحية الديموقراطيات الليبرالية المعاصرة تعتمد على صحة المجتمع المدني، وهذه الأخيرة تعتمد على مقدرة الشعب التلقائية على المشاركة، فإنه من الواضح عندئذ أن الليبرالية يجب أن تصل إلى ما وراء مبادئها الذاتية من أجل أن تنجح. والتشاركات المدنية التي لاحظها «توكويفيل»، لم تقم دائماً على مبادىء ليبرالية، وإنما على الدين أو العرق أو أي أساس آخر غير عقلاني. ولهذا، فإن التحديث السياسي الناجح يتطلب الحفاظ على شيء ما فيما قبل التحديث في إطار الحقوق والترتيبات الدستورية، والنتيجة نجاة الشعوب والنصر غير الكامل للدولة.

الفصل الواحد والعشرون

أصول العمل الروحية

لقد آمن هيجل بأن العمل هو الجوهر، الجوهر الحقيقي للإنسان.
«كارل ماركس» Karl Marx

عند النظر إلى العلاقة القوية بين الصناعة المتقدمة والديموقراطية، فإن مقدرة الدول على النمو إقتصادياً على فترات طويلة من الزمن من الممكن أن تبدو ذات أهمية كبيرة بالنسبة لمقدرتها على خلق مجتمعات حرة. وبينما من الممكن أن تكون أغلب الاقتصاديات الحديثة رأسمالية، فليست كل الاقتصاديات الرأسمالية ناجحة ـ أو، على أية حال، ناجحة مثل الأخرى ـ وكما أن هناك فواصل حادة بين مقدرة الدول الديموقراطية رسمياً على الحفاظ على الديموقراطية، فهناك أيضاً اختلافات حادة بين قدرة الاقتصاديات الرأسمالية على النمو.

لقد كانت وجهة نظر «آدم سميث» Adam Smith أن المصدر الرئيسي للتفاوت بين ثروات الأمم كان إما حكمة أو غباء السياسات الحكومية، وأن السلوك الاقتصادي للإنسان، متى تحرر من قيود التخطيط السيء، كان أكثر أو أقل عالمية، والعديد من الاختلافات في الأداء بين الاقتصاديات الرأسمالية يمكن في الحقيقة إرجاعها إلى الاختلافات في السياسات الحكومية. وكما لوحظ من قبل، فإن العديد من الاقتصاديات الرأسمالية صورياً في أمريكا اللاتينية هي في الواقع هياكل تجارية قبيحة عانت لسنوات طويلة من التغلغل الحكومي الذي قضى على الاستقلال الشخصي. وعلى النقيض، يمكن إرجاع النجاح الاقتصادي الشرق آسيوي بعد الحرب إلى تبني سياسات اقتصادية معقولة، مثل المحافظة على الأسواق الداخلية ذات الطبيعة التنافسية. وتتضح أهمية السياسة الحكومية عندما تنتفخ إسبانيا أو كوريا الشمالية أو المكسيك اقتصادياً وتزدهر أو عندما تؤمم الأرجنتين صناعاتها وتتحطم.

وعندما نحس بأن الاختلافات السياسية هي جزء من القصة، وبأن الثقافة تؤثر في السلوك الاقتصادي في نواح معينة مثلما تؤثر في قدرة الشعب على المحافظة على الديموقراطية المستقرة. فإن هذا لا يتضح في أي مجال بقدر ما يتضح في المواقف تجاه العمل. العمل، تبعاً «لهيجل» هو جوهر الإنسان: إنه العبد العامل الذي يخلق التاريخ الإنساني بتحويل عالم الطبيعة إلى عالم صالح لسكنى الإنسان. وباستثناء قلة من الأسياد العاطلين، نجد أن كل الموجودات الإنسانية تعمل: ولكن هناك اختلافات هائلة في أسلوب ومقدار عملهم. تلك الاختلافات عادة ما تتم مناقشتها تحت عنوان «أخلاقيات العمل».

ليس من المقبول في العالم المعاصر أن نتحدث عن «الشخصية القومية»، فتلك التعميمات عن عادات الشعوب الأخلاقية يقال أنها غير قابلة للقياس العلمي. وهي لهذا عرضة للإزدواج والإلتباس عند إقامتها، على دليل وصفي. والتعميمات حول الشخصية القومية تناقض أيضاً الطابع النسبي والمساواة لعصرنا، ذلك لأنها دائماً تحوي أحكام تقييمية ضمنية تخفي القيمة النسبية للثقافات محل السؤال. فما من أحد يجب أن يقال على ثقافته أنها تدعو إلى الكسل وعدم الأمانة، وفي الحقيقة مثل هذه الأحكام عرضة لمغالطات عدة.

وأكثر من هذا، فإن ما من أحد قضى حياته مسافراً أو عاش في الخارج يمكن أن يعترض أو لا يلاحظ أن المواقف تجاه العمل تتأثر بالقطع بالثقافات الأهلية. تلك الاختلافات يمكن قياسها إلى حد ما عن طريق التجربة، على سبيل المثال الأداء الاقتصادي النسبي للجماعات المختلفة في المجتمعات متعددة الأجناس مثل ماليزيا أو الهند أو الولايات المتحدة. الأداء الاقتصادي المتفوق لمجموعات عرقية معينة مثل اليهود في أوروبا، أو اليونانيون والأرمن في الشرق الأوسط، أو الصينيون في جنوب شرق آسيا، شيء مألوف ولا يحتاج إلى وصف مفصل. وقد أشار «توماس سوويل» «Thomas Sowell» إلى الفروق الحادة في الدخل والتعليم في الولايات المتحدة الأمريكية بين نسل السود الذين هاجروا طوعاً من غرب الإنديز، وهؤلاء الذين أحضروا مباشرة إلى البلاد من إفريقيا كعبيد. هذه الفروق تجعلنا نؤمن بأن الأداء الاقتصادي لا يتعلق فقط بالأحوال البيئية، مثل توافر أو غياب الفرص الاقتصادية، ولكنه يتعلق أيضاً بالفروق

الثقافية للجماعات العرقية نفسها أيضاً.

وخلف المقاييس الإجمالية للأداء الاقتصادي مثل معدل الدخل، هناك العديد من المتناقضات في الاتجاهات التي اتخذت تجاه العمل في الثقافات المختلفة. ولكن نعطي مثالاً صغيراً يحكي «جونز» R.V. Jones أحد مؤسسي جهاز المخابرات البريطانية في الحرب العالمية الثانية، قصة كيف استطاع الإنجليز الاستيلاء على جهاز رادار ألماني سليم بأكمله والرجوع به إلى انجلترا في سني الحرب الأولى، ورغم أن الإنجليز هم الذين اخترعوا الرادار وكانوا مساوين للألمان تكنولوجياً، إلا أن الماكينة الألمانية كانت جيدة بدرجة مدهشة لأن الإيريال صنع لاحتمالات تفوق أي شيء يمكن إنتاجه في بريطانيا. والتفوق الألماني الواضح على جيرانها الأوروبيين في حصولها على إرث من العمال المهرة، والذي لا يزال واضحاً في صناعات أدوات الميكنة والسيارات بها، لهو أحد تلك الظواهر التي تستعصي على التفسير في مجالات السياسات الاقتصادية الضخمة، إلا أن السبب الرئيسي لذلك يمكن إيجاده في مجال الثقافة.

النظرية الاقتصادية الليبرالية التقليدية، بداية «بآدم سميث»، تذهب إلى أن العمل نشاط كريه أساساً، يتخذ من أجل الانتفاع بما يتيحه العمل. هذه المنفعة أساساً يمكن التمتع بها في راحة، فهدف الإنسان من الكدح، بمعنى آخر، ليس العمل وإنما الاستمتاع بالراحة التي تأتي نتيجة للعمل. والإنسان سيعمل إلى الحد الذي تتجاوز فيه عدم المنفعة الحدية للعمل - الإستياء من البقاء لوقت متأخر في العمل أو العمل أيام السبت - المنفعة المادية الناجمة عن العمل. فالناس يختلفون في إنتاجية عملهم. وفي تقييمهم الموضوعي لعدم منفعة كدحهم. ولكن الحد الذي سيصلون إليه في عملهم هو بصفة جوهرية نتيجة لحساب موضوعي عقلاني يقيسون فيه تكدرهم من العمل مقابل تمتعهم بنتائجه: فالعمل الأكثر جدية تحركه المنافع المادية الأكثر التي يتم تقديمها للعمال الأفراد: فالشخص يميل إلى البقاء في العمل حتى وقت متأخر إذا عرض مستخدمه أن يدفع الضعف مقابل الوقت الإضافي. لذلك، فإن الرغبة والعقل كافيان في النظرية الاقتصادية الليبرالية التقليدية لتفسير الاستعدادات المختلفة للعمل.

«أخلاقيات العمل» بالمقارنة تدل على أن الاختلافات في أسلوب ودرجة العمل مرجعها الثقافة والعادات، ولهذا فهي متعلقة على نحو ما بالروح «Thymos». وفي الحقيقة، من الصعب أن نقدم وصفاً ملائماً لفرد أو شعب ذو أخلاقيات عمل عن طريق المنفعة المباشرة في الاقتصاديات الليبرالية التقليدية ولتأخذ الشخصية المعاصرة من النوع «p» (Type A) مثل المحامي الشريف، أو المدير التنفيذي أو الموظف الياباني الذي يعمل في مؤسسة تنافسية يابانية متعددة الأهليات. مثل هؤلاء الأفراد من السهل أن يعملوا ٧٠ أو ٨٠ ساعة أسبوعياً، بإجازات قصيرة أو قليلة، طالما أنهم يصعدون السلم الوظيفي، ومن الممكن أن يتقاضوا أجوراً عالية. بالنسبة إلى الآخرين الذين يعملون بجدية أقل، ولكن درجة عملهم لا تتعلق مباشرة بمكافآتهم. وفي الواقع يعتبر سلوكهم غير معقول في مفاهيم المنفعة المباشرة: فهم يعملون بجد لدرجة أنهم لا يتمكنون أبداً من الاستفادة بأموالهم، لا يستطيعون الاستمتاع بعطلاتهم فليس لديهم عطلات، وفي تلك العملية يدمرون صحتهم وأملهم في تقاعد مريح ذلك أنهم سيكونون أقرب إلى الموت. من الممكن أن يحتج أحد ما قائلاً بأنهم يعملون من أجل عائلاتهم. أو أجيال المستقبل، وهذا بلا شك يشكل شيء ما من الدافع، ولكن أغلب الأشخاص الذين لا يستطيعون التوقف عن العمل غالباً ما لا يرون أطفالهم أبداً، وبذلك تسرقهم الوظيفة لدرجة أن عائلاتهم تعيش في معاناة هي الأخرى. إن السبب في أن مثل هؤلاء الناس يعملون بالجدية التي يعملون بها يرجع جزئياً إلى مكافأتهم النقدية. فمن الواضح أنهم ينالون الرضا من العمل ذاته. أو من المركز أو الاعتراف الذي يتيحه العمل. فإحساسهم بقيمة الذات مرتبط بمدى جديتهم ومهارتهم في عملهم، ومدى سرعة ترقبهم للسلم الوظيفي، ومدى سرعة ترقيهم للسلم النقابي، والاحترام الذي يظهره لهم الآخرون. وحتى ممتلكاتهم المادية يتمتعون بها من أجل الشهرة أكثر من أي استخدام فعلي لها، طالما أن وقتهم للاستمتاع بها قصير للغاية. العمل، بمعنى آخر، هو وسيلة لإرضاء الروح وليس الرغبة.

وفي الواقع، فإن العديد من الدراسات التجريبية حول «أخلاقيات العمل» قد رأتها لامنفعية في الأصل، وأكثر هذه الدراسات شهرة بلا شك هي

دراسة «ماكس ڤيبر» Max Weber تحت عنوان «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» «The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism». ولم يكن «ڤيبر» بأية حال أول من لاحظ العلاقة بين المذهب البروتستانتي، خاصة في شقيه «النصراني» calvinist و«البوريتاني» Puritan، والنمو الاقتصادي الرأسمالي. وبالفعل، كانت تلك الملاحظة شيئاً عالياً جداً في الوقت الذي كتب فيه ڤيبر مؤلفه حتى أنه أحس أن العبء كان يقع على الآخرين ليدحضوها. ومنذ نشر هذا الكتاب لم تسلم نظريته من المجادلات. فبينما تحدى كثيرون العلاقة النسبية النوعية التي أقامها «ڤيبر» كالربط بين الدين والسلوك الاقتصادي. فقلة هم من ينكرون وجود علاقة قوية بين الإثنين. فالعلاقة بين المذهب البروتستانتي والتقدم الاقتصادي ما زالت واضحة حتى اليوم في أمريكا اللاتينية، حيث تبعت حركة اعتناق البروتستانتية الواسعة المجال، تزايدات في الدخل الفردي، ونقص في السلوك الإجرامي، وتعاطي المخدرات، وهكذا.

وقد كان ما سعى «ڤيبر» لتوضيحه هو لماذا بدا الكثير من الرأسماليين المستقلين الأوائل الذين كرسوا حياتهم لتكديس الثروة اللانهائي غير مهتمين بإنفاق تلك الثروة. متقشفين رافضين للمتع البسيطة، وقد شكل هذا المذهب التقشفي العالمي عند «ڤيبر» صورة أخرى لمذهب «القدرية» النصراني. فالعمل ليس بنشاط كريه نقوم به من أجل المنفعة أو الاستهلاك، ولكن بالأحرى. العمل هو أمل من آمن به فهو قد يعكس ظروفه وهل سينجح أم يكون مآله إلى الدرك الأسفل، فنحن نعمل من أجل أهداف غير مادية على الإطلاق، وإنما لإثبات أننا نعمل بملء حريتنا، فالتفاني والتكريس اللذان يعمل بهما الشخص قد لا يمكن تفسيرهما بواسطة أي عملية حسابية عقلانية دنيوية للآلام واللذات. ولقد آمن «ڤيبر» أن الباعث الروحي الأصلي الذي احتوت عليه الرأسمالية اضمحل في السنوات التالية، وأن العمل من أجل الثروة المادية أعاد اقحام نفسه في المذهب الرأسمالي وفوق ذلك، وجدت فكرة الواجب في عمل شخص ما في العالم المعاصر كشبح لمعتقدات دينية ميتة، إن أخلاقية العمل في أوروبا الحديثة لا يمكن تفسيرها بشكل كامل بدون الرجوع إلى أصولها الروحية.

وقد تم التعرف على قياسات للأخلاقيات البروتستانتية في ثقافات أخرى

من أجل تفسير نجاحها الاقتصادي. «روبرت بيللا» «Robert Bellah» على سبيل المثال. أوضح كيف أن أخلاقيات العمل اليابانية المعاصرة يمكن إرجاعها إلى مصادر دينية يابانية معينة كانت هي المعادل للنصرانية Colvinism «فالجودوشينشو» Jodoshinshow أو «الأرض النقية» في الديانة البودية على سبيل المثال نجدها قد ركزت على الاقتصاد والتدبير والأمانة والعمل الجاد والموقف التقشفي تجاه الاستهلاك بينما أجلت الربح بشكل لم تفعله التقاليد اليابانية الكونفوشيوسية السابقة عليها. وحركة ايشيدا بايجان Ishida Baigan المعروفة بالشينجاكو Shingaku، رغم أنها أقل تأثيراً من الجودو شينشو، تضمنت شكلاً آخر من هذا التصوف الدنيوي نفسه مؤكدة على الإقتصاد والكدح. بلا أي حض على الاستهلاك. هذه الحركات الدينية تشابكت مع أخلاقيات «البوشيدو» Bushido لدى طبقة الساموراي، التي كانت أيديولوجية المحاربين الارستقراطيين التي تحث على المجازفة بالحياة، والتي لم تشجع على السياسة العاطلة عن العمل ولكنها شجعت على التصوف والاقتصاد وفوق كل شيء التعلم. فلم تكن هناك حاجة عندئذ إلى استيراد روح الرأسمالية بمعقوليتها وتصوف أخلاقية عملها إلى اليابان مع التكنولوجية البحرية، فقد تواجدت هناك منذ البداية في التقاليد اليابانية الدينية والثقافية.

وبالمقارنة مع هذه الحالات التي كانت فيها المعتقدات الدينية مشجعة أو نتيجة للنمو الاقتصادي، هناك عدد من الحالات كان فيها الدين والثقافة عائقين فعليين. الهندوسية، على سبيل المثال، أحد الديانات العالمية الكبرى القليلة التي لا تقيم المبدأ العالمي للمساواة الإنسانية، بل على العكس يقسم المذهب الهندي الموجودات الإنسانية إلى تقسيمات عديدة معقدة تحدد حقوق وامتيازات وأساليب حياة كل منهم. وفي تناقض غريب، لم تكن الهندوسية عائقاً لممارسة السياسة الحرة في الهند، على الرغم من أن تزايد التعصب الديني قد يؤدي إلى هدم تلك الممارسة، ولكنها على ما يبدو قد شكلت عائقاً أمام النمو الاقتصادي فقط، ويعزى هذا عادة إلى حقيقة أن الهندوسية تقدس الفقر والسكون الاجتماعي للطبقات الدنيا: وبينما تعدهم بإمكانية البعث لحياة أفضل، فهي تجعلهم في رضاء تام عن ا الحالة التي ولدوا فيها في هذه الحياة.

هذا التقديس الهندي للفقر شجعه غاندي أبو الهند الحديثة، معطياً إياه شكلاً أكثر حداثة، ناصحاً بأن قضائل حياة المزارع البسيط في فضائل كاملة روحياً. والهندوسية قد تكون يسرت عبء الحياة اليومي لهؤلاء الهنود الذين يعيشون في فقر مدقع، فالروحانية الدينية مغرية جداً لشباب الطبقة المتوسطة في الغرب، ولكنها زرعت في نفوس معتنقيها نوعاً معيناً من هذا التصور والسبات الدنيوي اللذان تشكلا في عديد من الجوانب في تناقض مع روح الرأسمالية. ورغم أن هناك العديد من رجال الأعمال الهنود الناجحين، إلا أنهم مثل الصينيين يبدون أكثر جرأة خارج حدود الثقافة الهندية.

وقد استنتج «جونار مايردال» Gunnar Myrdal، في دراسته الضخمة عن الفقر في جنوب آسيا، أن الديانة الهندية شكلت قوة هائلة للقصور الاجتماعي، ولم تكن دافعاً للتغيير مثلما فعلت «النصرانية» أو «الجودو شينشو».

لقد ذهب أغلب علماء الاجتماع إلى أن الدين هو أحد تلك الجوانب في الثقافة التقليدية التي قد تأفل تحت تأثير التقدم الصناعي. فالإعتقاد الديني كان غير معقول جوهرياً، ولهذا ربما كان عليه أن يفسح الطريق أمام الاكتساب العقلاني الذي شكل المذهب الرأسمالي الحديث. ولكن إذا صدق «فيبر» و«بيللا»، فإنه ما من وجود هناك لأي توتر جوهري بين أشكال معينة من الاعتناق الديني وبين الرأسمالية حقاً، لقد لعبت المذاهب الدينية التي تحث على العمل دوراً كبيراً في تسهيل مهمة الرأسمالية بشكليها الأوروبي والياباني، عن طريق الحث على العمل لذاته وليس من أجل للاستهلاك. فالليبرالية الاقتصادية المجردة ـ المذهب الذي يدعو الناس إلى الإثراء إلى ما لا نهاية من خلال استخدام العقل في مشكلة إرضاء رغبتهم الخاصة في التملك ـ من الممكن أن تكون كافية لتوضيح تركيب أغلب المجتمعات الرأسمالية، ولكنها لا تقدم وصفاً كاملاً لتلك المجتمعات الرأسمالية الأكثر ديناميكية والأكثر تنافسية. أغلب المجتمعات الرأسمالية الناجحة صعدت إلى القمة لأنها امتلكت أخلاقيات عمل لاعقلانية جوهرياً، وهذا يوحي بأنه حتى في نهاية التاريخ، من الضروري وجود شكل ما من الروح Thymos اللاعقلانية من أجل الحفاظ على عقلانيتنا وعالمنا الاقتصادي الليبرالي، أو على الأقل إذا كان علينا أن نحتل المراتب المتقدمة على

رأس القوى الاقتصادية العالمية.

ومن الممكن أن يعترض أحد قائلاً بأنه أياً كانت الأصول الدينية لأخلاقيات العمل في أوروبا واليابان، فإنها الآن منفصلة كلياً عن مصادرها الروحية نتيجة للعلمنة الشاملة في المجتمعات الحديثة فلم يعد الناس يؤمنون بأنهم يعملون تلبية لدعوة، ولكنهم يعملون، تماماً مثلما تفرض قوانين الرأسمالية، وفي إطار اهتماماتهم الشخصية.

لقد أدّى انفصال أخلاقيات العمل الرأسمالية عن جذورها الروحية، ونمو ثقافة تؤكد على الشرعية والرغبة في تبني الأنماط الاستهلاكية، بكثير من الملاحظين إلى التنبؤ بتدهور حاد في أخلاقيات العمل وبالتالي تقويض الرأسمالية ذاتها. وتحقق «مجتمع غني» قد يدفع الناس إلى السعي وراء الدعة وليس العمل. والتنبؤات حول التدهور في أخلاقيات العمل تبدو وكأنها تتأكد عن طريق عدد من الدراسات التي تمت في السبعينات والتي عكست شعوراً عاماً لدى عدد من المديرين الأمريكيين بتدهور الحرفية مع تسيّد الإدارة. وقلة من المديرين اليوم يمكن اعتبارهم أمثلة للاقتصاد التقشفي الذي يصفه «فيبر». لقد كان من المعتقد أن أخلاقيات العمل قفد تفتت، لا من خلال هجوم صريح، ولكن من خلال الترويج لقيم أخرى تتناقض مع هذه التقشمية الدنيوية، مثل إدراك الذات، أو الرغبة في الحصول ليس فقط على عمل ولكن على عمل ذو راتب سخي، وعلى الرغم من أن أخلاقيات العمل ما زالت قوية في اليابان، فإن نفس عملية الإنحطاط التدريجي لقيم العمل قد تكون مشكلة في المستقبل هناك أيضاً، حيث أن التنفيذيين والمديرين في الوقت الحاضر منفصلين عن الجذور الروحية لثقافتهم تماماً مثل أمثالهم في أمريكا وأوروبا.

تتبقى لدينا محاولة استشفاف ما إذا كانت تلك التنبؤات بتدهور أخلاقيات العمل ستتحقق في الولايات المتحدة أم لا؟ وبالنسبة للوقت الحاضر فقد توقف تدهور أخلاقيات العمل (والذي لوحظ في السبعينات)، على الأقل بين طبقات الحرفيين والإداريين في الولايات المتحدة. وأسباب ذلك تبدو اقتصادية أكثر منها ثقافية. فبالنسبة لقطاعات عديدة من السكان، تدهورت أسس الحياة الحقيقية وضمان العمل خلال الثمانينات، ووجد الناس أن عليهم

العمل بجد أكثر من أجل البقاء حيثما كانوا. وحتى بالنسبة لهؤلاء الذين تمتعوا بمستويات عالية من النجاح المادي في هذه الفترة. واستمر جذب الاهتمام الشخصي العقلاني في دفع الناس للعمل باجتهاد ومثابرة. أما هؤلاء الذين خافوا عواقب الاستهلاكية على أخلاقيات العمل فقد اتجهوا، مثل «ماركس»، لتجاهل الطبيعة المرنة للرغبة الإنسانية وإحساسها الدائم بعدم الأمان، الذي ظل يدفع الناس إلى العمل حتى أقصى حدودهم الجسمانية. وتتضح أهمية الاهتمام الشخصي العقلاني في دفع أخلاقية العمل إذا ما قارنا بين إنتاجية عمال الشرق وعمال ألمانيا الغربية الذين اشتركوا في ثقافة واحدة عامة، ولكنهم اختلفوا في الدوافع المادية التي لاقوها، واستمرار وجود أخلاقيات عمل قوية في الغرب الرأسمالي ربما يكون تأكيداً لاستمرارية أشباح المعتقدات الدينية الميتة التي أشار إليها «ڤيبر» أقل من كونها تأكيداً على قوة الرغبة المتصلة بالعقل.

ومع ذلك، ما زالت هناك فروق هامة في الاستعداد للعمل بين الدول التي تشترك في رباط عام من الليبرالية الاقتصادية، وحيث يمكن تقبل الاهتمام الشخصي العقلاني كأمر مسلم به. وعلى ما يبدو، فإن هذا يعكس حقيقة أن الروح Thymos قد وجدت قضايا جديدة خلاف الدين يمكن أن ترتبط بها في العالم الحديث.

وعلى سبيل المثال، فالثقافة اليابانية، مثل ثقافات أخرى عديدة في شرق آسيا، تتوجه نحو الجماعات أكثر من توجهها نحو الأفراد. هذه الجماعات تبدأ بالوحدة وهي الأسرة، وتمتد خلال علاقات الزمالة التي يكونها الفرد خلال تربيته وتعليمه، وتتضمن الشركة التي يعمل بها. حتى أكثر الجماعات اتساعاً في الثقافة اليابانية ألا وهي الأمة. فذاتية الفرد تختفي كلية في ذاتية الجماعة، وهو لا يعمل من أجل منفعته الشخصية قصيرة المدى، وإنما من أجل رقي جماعته أو الجماعات الأكبر التي هو عضو فيها. ويتحدد مركزه من خلال أداء جماعته أكثر مما يحدده أداءه كفرد. ولهذا، فإن صلته بالجماعة تكون ذات شخصية روحية عالية، فهو يعمل من أجل الاعتراف الذي تمنحه إياه جماعته، ومن أجل اعتراف الجماعات الأخرى بجماعته، وليس من أجل مجرد منفعته المادية قصيرة الأجل المتمثلة في مرتبه. وفعلاً تميل اليابان لكونها أكثر قومية إقتصادية من

الولايات المتحدة. هذه القومية لم تتمثل في الحماية القانونية الواضحة للتجارة، ولكنها ظهرت في أشكال أقل وضوحاً، مثل شبكات الممولين الأهليين التقليديين التي أبقى عليها الحرفيون اليابانيون، بالإضافة إلى رغبتهم الأكبر في دفع مبالغ أعلى لشراء المنتجات اليابانية.

إنها تلك الذاتية الجماعية التي تجعل من تطبيقات مثل، التوظيف مدى الحياة، والذي تستخدمه العديد من الشركات اليابانية الكبيرة، تطبيقات مؤثرة وفعالة. وتبعاً لقواعد الليبرالية الاقتصادية الغربية، لا بد وأن يدمر التوظيف مدى الحياة الكفاية الاقتصادية لجعل الموظفين في حالة أمان مطلقة، مثل أساتذة الجامعة الذين يتوقفون عن الكتابة وقتما يصلون إلى سن المعاش. وتجربة العالم الشيوعي، حيث كان كل فرد يمنح وظيفة مدى الحياة، تؤكد أيضاً وجهة النظر هذه. إذ أن الأكثر موهبة لا بد وأن يلتحق بالوظائف الأكثر تحدياً وأن يجزي بأعلى المرتبات، وعلى العكس، فالشركات في حاجة لأن تكون قادرة على بتر الأشجار الميتة. وبعد، ففي ظروف وعي الجماعة الذي تحتضنه الثقافة اليابانية، فإن الولاء الأبوي الذي تظهره شركة ما لعمالها تسترده في صورة مستوى أعلى من الجهد من جانب العامل، الذي يعمل ليس فقط من أجل نفسه ولكن من أجل مجد وسمعة المنظمة الأوسع. هذه المنظمة الأوسع لا تقدم فقط الشبكات نصف الشهرية، ولكنها تمثل مصدر الاعتراف ومظلة الحماية للأسرة والأصدقاء وهكذا، حتى في العصر الذي تتلاشى فيه الروحية الدينية، فقد استمرت أخلاقيات العمل عن طريق إيجاد مجال للفخر في العمل يقوم على الاعتراف من قبل مجموعة كاملة من المجتمعات الأكبر.

ووعي الجماعة النامي هذا يبدو واضحاً في أجزاء أخرى من اسيا، إلا أنه أقل بكثير في أوروبا، وغائب تقريباً في الولايات المتحدة، حيث ينظر إلى فكرة الولاء الدائم لشركة واحدة كأمر غير مفهوم. وهناك أشكال معينة من وعي الجماعة خارج آسيا والذي أدّى إلى بقاء أخلاقيات العمل. القومية الاقتصادية، متخذة شكل رغبة عامة من جانب الإدارة العامة في العمل مجتمعين على توسيع أسواق التصدير، نامية جداً في بلاد أوروبية بعينها مثل السويد وألمانيا والنقابات المهنية التي كانت مصدراً آخر لذاتية الجماعة.

ونتعلم من التدهور الاقتصادي للشيوعية أن أشكالاً معينة من وعي الجماعة لهي أدنى من الاهتمام الشخصي الفردي في إقامة أخلاقيات عمل قوية. فالعامل الألماني الشرقي أو السوفييتي، الذي أجبر على العمل من أجل بناء الاشتراكية، أو الذي طلب منه أن يتخلى عن أيام السبت للتضامن مع الفيتناميين أو الكوبيين، وجد العمل عبئاً يجب تحاشيه بأي طريقة ممكنة. ولهذا، فإن الدول المتحولة إلى الديموقراطية في أوروبا الشرقية تواجه جميعها مشكلة إعادة تكوين أخلاقيات عمل على أساس الاهتمام الشخصي الفردي، بعد عقود من التعود على رفاهية الدولة.

ولكن (تجربة) اقتصاديات عدة ناجحة أسيوية وأوروبية تقترح أنه بين الدول التي تشترك في نظام اقتصادي رأسمالي. ربما يكون الاهتمام الشخصي الفردي في لب النظرية الاقتصادية الليبرالية الغربية مصدراً أدنى للحث على أشكال معينة من الاهتمام الجماعي. وقد لوحظ لفترة طويلة في الغرب أن الناس سيعملون بجدية من أجل عائلاتهم أكثر مما سيعملون من أجل أنفسهم فقط، وأنهم يمكن استدعاؤهم للعمل من أجل الأمة في أوقات الحرب. ومن ناحية أخرى، فإن الليبرالية الاقتصادية في أمريكا وبريطانيا والتي تقوم على الرغبة العقلانية، قد تصبح في نقطة معينة ضد الإنتاج. وهذا يمكن أن يحدث عندما لا ينال العامل الفخر من العمل وينظر إليه كسلعة للبيع، أو عندما يعتبر العمال والمديرين بعضهم البعض خصوصاً في مباراة بلا أهداف وليس كمشاركين في منافسة مع عمال ومديرين في دولة أخرى.

وتماماً كما أن الثقافة تؤثر في قدرة الدول على إقامة نظام سياسي متحرر والحفاظ عليه، فإن الثقافة تؤثر في مقدرتهم على إقامة عمل اقتصادي ليبرالي. وتماماً مثلما في حالة الديموقراطية السياسية، يعتمد نجاح الرأسمالية إلى حد ما على الحفاظ على التقاليد الثقافية في العصر الحديث. ومثل الليبرالية السياسية، ليست الليبرالية الاقتصادية قائمة بذاتها محلياً، ولكنها تعتمد على درجة من الروح اللاعقلانية.

والقبول العريض لليبرالية سواء السياسة أو الاقتصادية، لدى أعداد كبيرة

من الأمم لن يُنهي الاختلافات الثقافية بينهم. فالنزاعات التجارية مع اليابان تسيطر على عقول كثير من الأمريكيين أكثر مما تسيطر عليهم مسألة الحرية في العالم، على الرغم من أن اليابان والولايات المتحدة، تشتركان ظاهرياً في نظام سياسي واقتصادي واحد والفائض التجاري لليابان مع الولايات المتحدة هو نتيجة عوامل ثقافية مثل معدل المدخرات العالي أو الطبيعة المغلقة لعلاقات الممول الياباني، أكثر من أي حماية قانونية. أما بالنسبة للنزاعات الأيديولوجية للحرب الباردة فيمكن إزالتها عندما يستقر جانب أو آخر على أشكال سياسية محددة مثل هدم سور برلين، أو أن تتخلى دولة ما عن أيديولوجيتها جملة. أما الاختلافات الثقافية المتصلة بين الدول الديموقراطية الليبرالية وبعضها فتلك هي التي سيكون من الصعب استئصالها.

هذه الاختلافات الثقافية في المواقف تجاه العمل بين اليابان والولايات المتحدة تبدو ضئيلة عند مقارنتها بالاختلافات الثقافية التي تفصل اليابان والولايات المتحدة من ناحية عن أي عدد من دول العالم الثالث التي كانت أقل توفيقاً في إقامة عمل رأسمالي من ناحية أخرى. إن الليبرالية الاقتصادية تقدم طريق النجاح الأمثل إلى أي شعب راغب في أن ينتهزها. والمشكلة ببساطة بالنسبة لكثير من الدول هي تبني السياسات الصحيحة في توجيه السوق. ولكن السياسة هي فقط الشرط الضروري من أجل إيجاد معدلات عالية من النمو وتستمر الأشكال الروحية غير العقلانية مثل الدين والقومية ومقدرة العمال على الإفتخار بعملهم، في التأثير على السلوك الاقتصادي بطرق لا حصر لها تساهم إما في ثراء وإما في فقر الأمم. واستمرار هذه الاختلافات قد يعني أن الحياة الدولية ستتحول إلى سباق وصراع بين ثقافات مختلفة، لا بين أيديولوجيات متصارعة (طالما أن أغلب الدول الناجحة إقتصادياً ستنتظم في خطوط متشابهة).

الفصل الثاني والعشرون

امبراطوريات الصراع، امبراطوريات الخضوع

إن تأثير الثقافة على التنمية الاقتصادية، إما كدافع أو كمعرقل لها، يشير إلى معوقات محتملة في مجرى التاريخ العالمي السابق وصفه في الجزء الثاني (من هذا الكتاب). والاقتصاديات الحديثة ـ عملية التصنيع التي يحددها العلم الطبيعي الحديث ـ تدفع إلى تجانس الجنس الإنساني، محطمة في تلك العملية التجانسية كم هائل من الثقافات التقليدية. ولكنها قد لا تفوز بكل المعارك، وستجد بدلاً من ذلك أن هناك ثقافات ومظاهر روحية معينة من الصعب عليها أن تهضمها. ولو توقفت عملية التجانس الاقتصادي، فإن عملية التحول إلى الديموقراطية ستواجه مستقبلاً مجهولاً هي الأخرى. وعلى الرغم من أن هناك الكثير من الناس في العالم ممن يؤمنون بأنهم يريدون نجاحاً رأسمالياً وديموقراطية حرة على المستوى الذهني، إلا أن تحقيق هذا عملياً لن يكون متاحاً أمامهم جميعاً.

وهكذا، وعلى الرغم من الغياب الظاهري للاختيارات الديموقراطية المنظمة في الوقت الحالي، فربما تتكوّن في المستقبل بعض التحولات الاستبدادية الجديدة والتي ربما لم نرها من قبل أبداً في التاريخ. هذه الاختيارات الاستبدادية ستقوم بها مجموعتان محددتان هما: هؤلاء الذين واجهوا فشلاً اقتصادياً دائماً لأسباب إقتصادية، وهؤلاء الناجحون في لعبة الرأسمالية بدرجة تفوق الحد.

الظاهرة الأولى، وهي تكون مذاهب غير ليبرالية نتيجة للفشل الاقتصادي، حدثت في الماضي. فالإحياء الحالي اللأصولية الإسلامية، والذي تلمسه كل دولة في العالم بها نسبة كبيرة من السكان المسلمين، يمكن أن يبدو كرد فعل لفشل المجتمعات الإسلامية عامة في الحفاظ على كرامتها أمام الغرب غير المسلم. وتحت وطأة التنافس مع سلطة أوروبا العسكرية، قامت بعض الدول الإسلامية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بجهود تطويرية مضنية لمجاراة التطبيقات الغربية التي وجدتها ضرورية للبقاء في مجال المنافسة.

ومثل إصلاحات Meiji في اليابان، شملت تلك البرامج التطويرية محاولات مستمرة لإدخال مبادىء العقلانية الغربية في جميع مجريات الحياة من الإقتصاد والبيروقراطية والشؤون العسكرية إلى التعليم والسياسة الاجتماعية. وأكثر تلك المساعي تنظيماً في هذا الإتجاه قامت بها تركيا: حيث قام العثمانيون بعدة إصلاحات في القرن التاسع عشر، تلتها إصلاحات كمال أتاتورك مؤسس الدولة التركية الحديثة في القرن العشرين، والذي سعى إلى خلق مجتمع علماني قائم على القومية التركية. وآخر الاقتباسات العقلية الكبرى التي أخذها العالم الإسلامي عن الغرب كانت القومية العلمانية، والتي أظهرتها حركات القومية العربية العظمى التي قام بها جمال عبدالناصر، وأحزاب البعث في سوريا ولبنان والعراق.

وعلى عكس Meiji Japan، التي استخدمت التكنولوجيا الغربية من أجل هزيمة روسيا في سنة ١٩٠٥ أو تحدي الولايات المتحدة في سنة ١٩٤١، لم تستطيع أبداً أغلب دول العالم الإسلامي مجاراة هذه الإقتباسات بطريقة مقنعة، كما لم تستطع أن تحقق هذا النوع من النجاح السياسي الذي أمل فيه دعاة التطوير في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. وحتى ظهور البترول في الستينات والسبعينات، لم يكن أي مجتمع إسلامي بقادر على أن يتحدى الغرب عسكرياً أو اقتصادياً. فقد ظلت العديد من هذه المجتمعات عبارة عن ولايات تابعة خلال الحرب العالمية الثانية، ومشروع الوحدة العربية العلمانية ظهر إلى الوجود بعد هزيمة مصر المخزية من اسرائيل في سنة ١٩٦٧. إن عملية إحياء الأصولية الإسلامية، التي ظهرت مع الثورة الإيرانية في سنة ٧٨ ـ ١٩٧٩، لم تكن مسألة حفاظ على قيم تقليدية في العصر الحديث. فتلك القيم، المتعفنة، لاقت هزيمة مريرة في بحر المئة سنة الأخيرة. فإحياء الإسلام كان بالأحرى عملية حنين إلى الماضي وإعادة مجموعة أقدم وأنقى من القيم يقال أنها كانت موجودة في الماضي البعيد، وهي بالضرورة تختلف عن قيم الماضي القريب المشينة، وعن نفايات القيم الغربية التي نقلوها بضعف إلى الشرق الأوسط. ومن هذه الناحية تنطوي الأصولية الإسلامية على أكثر من مجرد تشابه ظاهري مع الفاشية الأوروبية. وكما هو الحال في الفاشية الأوروبية. ليس من المدهش

أن اجتذبت عملية إحياء الأصولية أغلب الدول الحديثة ظاهرياً بقوة أكثر من غيرها من الدول، وذلك لإحساس هذه الدول بالخطر الذي يهدد ثقافاتهم التقليدية من جرّاء تبني القيم الغربية. إن قوة الإحياء الإسلامي يمكن فهمها إذا وعينا مدى عمق الجرح الذي أصاب كرامة المجتمع الإسلامي من جراء فشله المزدوج في الحفاظ على إلتآم مجتمعه التقليدي وفي مجاراة قيم وتكتيكات الغرب بنجاح(*).

وحتى في الولايات المتحدة، من المحتمل أن نرى بدايات تشكل أيديولوجيات غير ليبرالية جديدة كنتيجة بعيدة للمواقف الثقافية المختلفة تجاه النشاط الاقتصادي. ففي ذروة حركة الحقوق المدنية تطلع أغلب الأمريكيون السود إلى تكامل تام مع مجتمع البيض، مشتملاً على قبول تام لقيم المجتمع الأمريكي الثقافية السائدة. ولكن مشكلة السود الأمريكيين لم تكن متعلقة بالقيم ذاتها، ولكنها تمثلت في استعداد مجتمع البيض للاعتراف بكرامة السود الذين قبلوا اعتناق تلك القيم. وعلى الرغم من إزالة موانع المساواة في الستينات، وظهور العديد من البرامج الإيجابية التي حسنت من وضع السود، فإن قطاع معين من السكان السود الأمريكيين لم يفشلوا فقط في التقدم اقتصادياً، ولكنهم تراجعوا للوراء أكثر وأكثر.

وأحد أهم نتائج الفشل الاقتصادي المستمر ما نسمعه يتردد حالياً من أن المقاييس التقليدية للنجاح الاقتصادي مثل العمل والتعليم والتوظيف، لا تمثل قيماً عالمية، بل هي مجرد قيم للبيض فقط، وفضلاً عن السعي إلى التكامل في مجتمع مختلط الألوان، أكد بعض الزعماء السود بدلاً من ذلك على الحاجة إلى الفخر بثقافة أفرو أمريكية معينة بتاريخها الخاص وتقاليدها وأبطالها وقيمها، مساوية بل منفصلة عن ثقافة المجتمع الأبيض. وفي بعض الحالات تحول هذا

(*) هجوم غير مستغرب من الكاتب الذي استبعد جميع الديانات السماوية وغير السماوية بجميع مذاهبها باعتبارها معوقة لعملية التحديث والنمو الاقتصادي - فيما عدا المذهب البروتستانتي - الذي رأى أنه الكفيل بالوصول بالعالم إلى مرحلة الديموقراطية الليبرالية، ومن ثم إلى نهاية التاريخ. (المترجم).

إلى مركزية افريقية تزعم بتفوق الثقافة الأفريقية المحلية على الأفكار الأوروبية مثل الاشتراكية والرأسمالية. وقد حلت الرغبة في الاعتراف بهذه الثقافة من قبل النظام التعليمي والموظفين والحكومة نفسها، بالنسبة للعديد من السود محل الرغبة في الاعتراف بكرامتهم الإنسانية، وهو ما يكاد يتطابق مع المثال الذي أشار إليه «مارتن لوثر كينج» حول الكرامة المسيحية للإنسان كعامل أخلاقي. ونتيجة لطريقة التفكير هذه، كان إنفصال السود عن المجتمع ـ وهذا واضح في الجامعات الأمريكية اليوم ـ والتأكيد على الكرامة الجماعية أكثر من الإنجاز الفردي أو النشاط الاقتصادي كطريقة أساسي للتقدم الاجتماعي.

ولكن إذا كان هؤلاء الذين وجدوا أنفسهم مقيدين ثقافياً في المسار الاقتصادي قد يقدمون أيديولوجيات متعصبة جديدة، فإن المصدر الآخر المحتمل للأفكار الاستبدادية قد يكون هؤلاء الذين حققوا نجاحاً اقتصادياً أكثر من عادي، فأخطر التحديات التي تواجهها اليوم ثورتي أميركا وفرنسا الليبراليتين لن يأتي من العالم الشيوعي، فمن الواضح للجميع أنه قد فشل اقتصادياً، لكن هذا الخطر سوف يأتي من تلك المجتمعات الآسيوية التي تضم اقتصاديات ليبرالية إلى جانب قوى استبدادية وطنية. فلسنوات عديدة بعد الحرب العالمية الثانية نظرت اليابان والمجتمعات الآسيوية الأخرى إلى الولايات المتحدة وأوروبا باعتبارها أمثلة للمجتمعات الحديثة، وآمنوا أن عليهم استعارة كل شيء، من التكنولوجيا إلى الإدارة والتكتيكات الغربية، وبصفة رئيسية، الأنظمة السياسية الغربية، من أجل البقاء في المنافسة. ولكن نجاح آسيا الاقتصادي المذهل أدّى إلى اعتراف متزايد بأن ذلك النجاح لم يكن نتيجة لمجرد الاقتباس الناجح للتطبيقات الغربية، ولكنه كان نتيجة لأن المجتمعات الآسيوية حافظت في العصر الحديث على ملامح تقليدية معينة من ثقافاتهم مثل أخلاقيات العمل القوية.

والسلطة السياسية كانت لها أصول خاصة في أجزاء كثيرة من آسيا بالمقارنة مع أوروبا وأمريكا الشمالية، وقد فسرت الديموقراطية الحرة هناك بصورة مختلفة عما حدث في الدول التي شهدت ميلاد الديموقراطية، فالمجتمعات الكونفوشيوسية تلعب دوراً هاماً في الحفاظ على أخلاقيات العمل، كما أن

الجماعات التي تظهر في مثل هذه المجتمعات تشكل أيضاً أساس السلطة السياسية، فالفرد لا يستمد مركزه في الأساس تبعاً لقدرته أو قيمته الفردية، وإنما إلى حد بعيد على أساس عضويته في واحدة من الجماعات المترابطة. وعلى سبيل المثال، بينما قد يعترف الدستور والنظام القانوني الياباني بالحقوق الفردية مثله في ذلك مثل الولايات المتحدة، فإن المجتمع الياباني يأبى إلا أن يمنح هذا الاعتراف للجماعات أولاً. والفرد في مجتمع كهذا تعتمد كرامته إلى حد بعيد على عضويته في جماعة يخضع لقواعدها. ولكن في اللحظة التي يسعى فيها للحصول على كرامته وحقوقه الشخصية ضد الجماعة، فإنه يكون عرضة للعزلة الاجتماعية وفقدانه لمركزه. فالأفراد في المجتمعات الآسيوية عرضة لما أطلق عليه «توكويفيل» «دكتاتورية الأغلبية» ـ أو بالأحرى ـ الأغلبيات في كل الجماعات الإجتماعية، الكبيرة والصغيرة، التي يتعامل معها الفرد في مجرى حياته أو حياتها.

هذه الديكتاتورية أو هذا الطغيان يمكن تصويره بعدة أمثلة في المجتمع الياباني، بالإضافة إلى أن له أمثلة موازية في كل ثقافة أخرى في آسيا. الجماعة الاجتماعية الأولى التي ينتمي إليها الأفراد في اليابان هي الأسرة، حيث كانت سلطة الأب على أطفاله هي المثال الأساسي لعلاقات السلطة في المجتمع، متضمنة تلك العلاقات بين الحاكم والمحكوم. (السلطة الأبوية كانت نموذجاً للسلطة السياسية في أوروبا أيضاً، ولكن الليبرالية الحديثة حطمت هذا التقليد). أما في الولايات المتحدة، فمن المنتظر أن يذعن الأطفال لسلطة آبائهم، ولكن عندما يكبرون يبدأون في إظهار ذاتيتهم الخاصة ضد آبائهم. فحركة تمرد المراهقة، التي يرفض فيها الطفل قيم وآمال أبويه، هي جزء ضروري لعملية تشكيل شخصية الكائن الإنساني في مرحلة الشباب. ولمجرد أن الطفل في هذه الحركة الثورية فقط ينمي الموارد النفسية للاكتفاء الذاتي والاستقلال لديه، وينبعث المعنى الروحي لقيمة الذات الفردية على أساس مقدرة الطفل على ترك مظلة حماية المنزل، وهي التي ستساند الفرد فيما بعد في مرحلة الشباب. وفقط بعد انتهاء ذلك التمرد بإمكان الطفل أن يعود إلى أبويه في علاقة قائمة على الاحترام العقلي، كندٍ هذه المرة وليس كتابع، وعلى النقيض

من ذلك في اليابان، فإن زاوية حدوث هذا التمرد أقل بكثير، فالاحترام المبكر للأكبر سناً من المتوقع أن يستمر طوال فترة الشباب، والروح هنا غير مرتبطة إلى حد كبير بذات فردية ينال فيها الفرد من مميزاته الشخصية الفخر، ولكنها ترتبط بالأسرة والجماعات الأخرى التي تسمو سمعتها على سمعة أي فرد من أعضائها. والغضب لا ينبع عندما لا يعترف الناس الآخرون بالقيمة الشخصية للفرد ولكن عند استهانتهم بتلك الجماعات، وعلى العكس، لا ينبع الخزي الشديد كمسألة فشل شخصي، ولكن بسبب العار الذي يلحق بالجماعة. وهكذا يستمر الآباء في اليابان في التأثير على قرارات هامة لأبناءهم، مثل اختيار الزوج أو الزوجة، الشيء الذي قد لا يسمح به أي شاب أمريكي يحترم نفسه.

المظهر الثاني لوعي لجماعة في اليابان هو تمجيد «السياسات الديموقراطية» بالمعنى الغربي التقليدي للكلمة. فالديموقراطية الغربية مبنية على محاولة كسب الآراء الروحية المختلفة عن الصواب والخطأ، في الصحف أو في العملية الإنتخابية، حيث تقوم الأحزاب السياسية بعرض اهتمامات مختلفة أو وجهات نظر روحية مناقضة لبعضها البعض، هذا الإرضاء يعتبر حقاً طبيعياً ومن ضروريات التركيب المعتاد للديموقراطية. وعلى العكس، في اليابان، يميل المجتمع ككل إلى رؤية ديموقراطية مفردة، جماعة كبيرة ذات مصدر سلطة واحد مستقر. فالتأكيد هناك على تجانس الجماعة يميل إلى تجنب الصراع بين الأحزاب السياسية ذات البرامج المختلفة، وبالتالي فليس هناك تناوب في السلطة بين الأحزاب، ولكن سيطرة «الحزب الديموقراطي الليبرالي» على مدى عقود عدة من الزمان. هناك بالطبع مناقشات مفتوحة بين الحزب الديموقراطي الليبرالي والحزبين الاشتراكي والشيوعي المعارضين، ولكنهما وضعا نفسيهما على الهامش نتيجة لمغالاتهما وتطرفهما. وهناك أيضاً سياسات جادة تأخذ مكانها على مبعدة من مرأى العامة في البيروقراطيات المركزية أو في الحجرات الخلفية «للحزب الديموقراطي الليبرالي».

في اليابان، تم المحافظة على توازن توافق الجماعات نسبياً عن طريق احترام الأفراد حتى ولو خرجوا على الخط العام للجماعة مثل الروائي «يوكيو ميشيما» Yokio Mishima. ولكن في الكثير من المجتمعات الأسيوية الأخرى قد

لا يحظى المنشقون بنفس الإحترام، ولدينا أمثلة منها: «سولـزينيتشين» Solzhenistyn و«ساخاروف» Sakharov الذي وقف وحده ضد جور المجتمع حوله.

في فيلم «فرانك كابرا» وعنوانه: «السيد سميث يذهب إلى واشنطن» يلعب جيمي ستيوارت دور قروى بسيط يختار ليمثل ولايته عند وفاة رئيس الولاية المنتخب (السيناتور)، وعندما يصل إلى واشنطن يثور على الفساد الذي يجده هناك ويهاجم مجلس الشيوخ بمفرده من أجل تجميد تشريع غير أخلاقي. وشخصية ستيوارت هنا تقدم لنا البطل الأمريكي في العصور القديمة بشكل ما. مثل هذا الرفض الكامل للتوافق العام قد يعتبر ضرباً من الجنون في العديد من المجتمعات الآسيوية.

وبالمقاييس الأمريكية والأوروبية قد تبدو الديموقراطية اليابانية استبدادية. فأكثر الناس قوة في البلاد هم إما كبار الموظفين أو الزعماء الحزبيين في الحزب الديموقراطي الليبرالي، والذين وصلوا إلى مناصبهم لا عن طريق الإختيار الشعبي، ولكن إما لمستواهم التعليمي أو من خلال الوساطة. وهؤلاء يتخذون قرارات هامة تمس رفاهية المجتمع بدون مساندة ولو ضئيلة من المنتخبين أو تحت أي من أشكال الضغط الشعبي. ويظل النظام ديموقراطياً في جوهره لكونه ديموقراطياً رسمياً. أي، يحوي مبادىء الديموقراطية الحرة من الانتخابات الدورية متعددة الأحزاب منح الحقوق الأساسية. وقد تقبلت قطاعات عريضة من المجتمع الياباني المفاهيم الغربية للحقوق الفردية العالمية. ومن ناحية أخرى، فهناك العديد من الجوانب التي لا يمكن أن يقال فيها إن اليابان تحكمه ديكتاتورية الحزب الواحد الخيّر، لا لأن هذا الحزب قد فرض نفسه على المجتمع بطريقة الحزب الشيوعي السوفييتي، ولكن لأن الشعب الياباني يريد أن يحكم بهذا الأسلوب. إن نظام الحكم الياباني الحالي يعكس تكاملاً اجتماعياً واسعاً تمتد جذوره من الثقافة اليابانية ذات التوجه الجماعي، وهي ثقافة قد لا تتوافق والمنازعات المفتوحة أو مع تناوب الأحزاب في السلطة.

وبالنظر إلى التوافق الواضح الموجود في أغلب المجتمعات الآسيوية فيما

يخص الـرغبـة في التجـانس الجـماعي، فـليس من المـستغـرب أن تحـاول «الاستبدادية» الظهور بشكل أكثر عـلانية هـذه المرة، حتى إن البعض قـد ذهب إلى القول بأن شكلاً ما من الاستبدادية الآسيوية قد ظهر وهو يتماشى مع تقاليـد الكـونفوشيـوسية الآسيـوية، والأهم من ذلـك أنه أكـثر ملاءمـة لمعدلات النمـو الاقتصادي العالية من الديموقراطية الحرة. ومن أكثر تلك الآراء لفتاً للإنتاه، مـا ذهب إليه رئيس الوزراء السنغافوري السـابق «لي كوان يـو» «Le Kuan Yew» والـذي رأى أن الديمـوقـراطيـة معـوقـة للنمـو، لأنها تتـداخـل مـع التخـطيط الاقتصادي العقلاني وتشيع نوعاً من الرفق بـالنفس الذي تفـرض فيه عشرات الآلاف من الاهتمامات الشخصية نفسها على حساب المجتمع ككل. وسنغافورة نفسهـا ساءت سمعتهـا في السنوات الأخـيرة لتقييـدهـا حـريـة النقـد الصحفي وإهدارها لحقوق مواطنيها في المشاركة في سياسة الحكومـة. وفوق ذلـك، تقحم الحكومة السنغافورية نفسها في حياة مواطنيها الخاصة بدرجـة قد لا يمكن قبـولها في الغرب، وهي على سبيل المثال تحدد طول شعر الأطفال وتحرم قاعات الفيديو وتفـرض غرامـات باهـظة على جـرائم تافهـة مثل إسـاءة استخـدام المـراحيض العامة. وقد تبدو استبدادية سنغـافورة مخففـة بمقاييس القـرن العشرين، ولكنها مميزة في ناحيتين: الأولى النجاح الاقتصادي الذي صاحبها والثاني التأييـد الذي لاقته، لا كإجراء إنتقالي، ولكن كنظام متفوق على الديموقراطية الحرة.

لقد فقدت المجتمعات الآسيوية الكثير من جراء توجههـا الجماعي، وهي تفرض درجة عالية من الـطاعة عـلى أعضائهـا وتحد من أدنى مستـويات التعبـير الفردي. وقيود مثل هذا المجتمع أكثر وضوحاً في حالة المرأة، حيث حدد التركيز على الأسرة التقليدية من فرصتها في الحياة خـارج المنزل. وللمستهلكـين في هذه المجتمعـات حقوق ضئيلة، ويجب عليهم قبـول السياسـات الاقتصاديـة التي لا يـدلون بـرأيهم فيها إلا بقـدر ضئيل. من هـذا يبدو أن الاعـتراف القـائم عـلى الجماعة غير معقول بالمرة، فقد يكون سبباً في الحرب والنعرة القومية، كما كـانت في الثـلاثينات. وفـوق ذلك، فـالاعتراف الجـماعي الموجـه قـد يكـون غـير ذي موضوع. وعلى سبيل المثال، تواجه كل الدول المتقدمة الآن سيلاً من المهاجرين من الـدول الأفقر والأقـل استقراراً. تجـذبهم فرص الـوظائف والأمـان المتـاح،

واليابان لا تقل عن الولايات المتحدة في حاجتها إلى قدر ضئيل من العمال في مواقع معينة، ولكنها ربما أقل قدرة على استيعاب المهاجرين نتيجة لطبيعة الجماعات التعصبية. وبالمقارنة، تكون الليبرالية المجزأة في الولايات المتخدة هي الأساس الوحيد الذي يمكن تصوره لاستيعاب مجموعات كبيرة من المهاجرين بنجاح.

وربما كان توقع تدهور القيم التقليدية الآسيوية على المدى الطويل في مواجهة الاستهلاكية الحديثة ضئيل جداً. وربما يرجع هذا إلى أن المجتمعات الآسيوية بها قوى معينة لن يتخلى عنها أفرادها بسهولة، وخاصة عندما يلاحظون الاختيارات اللاآسيوية. إن أكثر التهم شيوعاً والتي تلصق بحياة الأمريكي المعاصر هي احتياجه للمشاركة. إن تدهور الحياة الأمريكية قد بدأ الأسرة التي تجزأت وتحطمت على مر الجيلين السابقين. ولكنه يتضح أيضاً في غياب أي إحساس ذو مغزى بالارتباط المحلي لدى العديد من الأمريكيين واختفاء منافذ المعاشرة فيما وراء الأسرة. وما تقدمه المجتمعات الآسيوية الآن بالتحديد هو الإحساس بالمشاركة. والعديد ممن يشبون في هذه الثقافة يعتبرون الامتثال للجماعة والقيود على الفردية ثمناً ضئيلاً عليهم أن يدفعوه مقابل هذا الإحساس الرائع بالمشاركة والإنتماء للجماعة بكل صورها.

وفي ضوء تلك الامتيازات، قد يبدو أن آسيا، واليابان بالذات، تعيش نقطة تحول حرجة بالنسبة لتاريخ العالم. من الممكن أن نتخيل آسيا تتحرك في إتجاهين مختلفين خلال الجيلين القادمين، فمن ناحية ستستمر في النمو إقتصادياً، ومن ناحية أخرى فقد يستطيع سكان آسيا المتعلمون هضم الأفكار الغربية عن الاعتراف العالمي المتبادل، مما سيؤدي إلى انتشار أوسع للديموقراطية الحرة التقليدية، وتتضاءل أهمية الجماعات كمصادر روحية لتحقيق الذات، وسيهتم الآسيويون أكثر بالكرامة الفردية. وحقوق المرأة والاستهلاك الشخصي، بما في ذلك حقوق الإنسان العالمية. وهذه هي العملية التي ظلت تدفع كوريا الجنوبية وتايوان نحو الديموقراطية على مر الجيل الأخير. وقد تحركت اليابان بالفعل في هذا الطريق لمسافة بعيدة في فترة ما بعد الحرب، وأدّى تهدم المؤسسات التقليدية إلى جعلها دولة أكثر حداثة من سنغافورة على سبيل المثال.

من الناحية الأخرى، إذا اقتنع الآسيويون أن نجاحهم كان نتيجة لثقافاتهم الخاصة وليس للثقافات المستعارة، وإذا اضطرب النمو الاقتصادي في أمريكا وأوروبا بالنسبة لمثيله في الشرق الأقصى، وإذا استمرت المجتمعات الغربية في مواجهة الانهيار المتزايد للمؤسسات الاجتماعية الأساسية، وإذا تعاملت هذه المجتمعات مع آسيا بعداء وعدم ثقة. عندئذ فقد يجد اختيار منظم غير ليبرالي وغير ديموقراطي مصحوب بعقلانية اقتصادية تكنوقراطية مع سلطة أبوية مرتعاً له في الشرق الأقصى. وحتى الآن قامت العديد من المجتمعات الآسيوية بتقديم خدمة هامشية على الأقل لمبادىء الغرب عن الديموقراطية الحرة، بقبولهم للشكل وتعديلهم للمضمون ليناسب ويلائم التقاليد الثقافية الآسيوية. ولكن قد يحدث شقاق ظاهر مع الديموقراطية، حيث قد لا يُقبل الشكل نفسه كأمر فرضه الغرب، وكشيء غير ملائم للتركيب الناجح للمجتمعات الآسيوية تماماً مثل أساليب إدارة الأعمال الغربية بالنسبة لاقتصادياتها. ويمكن سماع بدايات الرفض المنظم للديموقراطية الليبرالية في آراء «لي كوان يو» Lee Kuan Yew النظرية وفي كتابات بعض اليابانيين مثل «شينتارو إيشيهارا» Shintaro Ishihara. واليابان، إذا تشكل مثل هذا الاختيار في المستقبل، ستلعب دوراً حيوياً، طالما أنها قد حلت محل الولايات المتحدة كنموذج للتحديث في أكثر أنحاء آسيا.

والاستبدادية الآسيوية الجديدة الأكثر احتمالاً قد لا تكون الدولة الشمولية الفظة التي اعتدنا عليها. فالطغيان قد يكون نوعاً من طاعة الشعب بمحض إرادته لسلطة أعلى وامتثالهم لمجموعة صلبة من القوانين الاجتماعية. ومن المشكوك فيه ما إذا كان مثل هذا النظام السياسي يمكن تصديره إلى الثقافات التي تشترك في التراث الكونفوشيوس الآسيوي، بدرجة أكثر مما صدرته بها الأصولية الإسلامية إلى الأجزاء غير الإسلامية في العالم. وامبراطورية الخضوع التي يقدمها هذا النظام ربما تحقق نجاحاً لم يسبق له مثيل، ولكنها أيضاً تعني فترة مطولة من الطفولة لأغلب المواطنين، وبالتالي روح غير مكتمل رضاؤها.

ففي العالم المعاصر، نرى ظاهرة مزدوجة شائعة، وهي انتصار الدولة

العالمية المتجانسة وثبات الشعوب. فمن ناحية نجد التزايد المستمر في تجانس الجنس الإنساني الذي تمخضت عنه الاقتصاديات والتكنولوجيا الحديثة، وانتشار فكرة الاعتراف العقلي كالأساس الشرعي الوحيد للحكم في العالم بأسره.

ومن ناحية أخرى نجد مقاومة على مستوى سياسي فرعي لهذا التجانس، كما نجد مطالبة بذاتيات ثقافية من شأنها أن تعزز الحواجز الموجودة بين الشعوب والأمم. ولكن انتصار أكثر الوحوش برودة لم يكتمل. فبينما ظلت أشكال التنظيم الاقتصادي والسياسي المقبولة تنمو، استمر الاختلاف بين الرأسمالية والديموقراطية الحرة. وهذا يفترض أنه حتى في الوقت الذي ستحتل فيه الخلافات الأيديولوجية خلفية المشهد، ستبقى هناك اختلافات هامة بين الدول، تلك الاختلافات تتعلق بالإقتصاد والثقافة. تلك الاختلافات هي الأخرى تفترض أن نظام الدولة الحالي لن يتحول في أي وقت قريب إلى دولة عالمية متجانسة حرفياً. وستظل الأمة هي القطب الرئيسي لتحقيق الذات، حتى لو تزايد عدد الدول التي تتشارك في نفس أشكال التنظيم السياسي والاقتصادي.

الفصل الأخير

في مملكة الحرية

في مناقشتنا السابقة لإمكانية كتابة تاريخ عام (عالمي)، قلنا إننا سنؤجل مسألة ما إذا كان التغير التاريخي التوجيهي يشكل تقدماً. إذا كان التاريخ يقودنا في طريق أو آخر إلى ديموقراطية حرة، فإن هذه المسألة تصبح إذن واحدة من مزايا أو خيرات الديموقراطية الحرة ومبادىء الحرية والمساواة التي تقوم عليها. ويشير الفهم العام إلى أن الديموقراطية الحرة لها مزايا كثيرة تتفوق على خصومها الكبار في القرن العشرين، ممثلين في أنصار الفاشية والشيوعية، بينما الولاء لقيمنا المتوارثة وتقاليدنا تملي التزاماً لا شك فيه بالديموقراطية. ولكن قضية الديموقراطية الحرة لا تخدمها بالضرورة المشاركة بلا تفكير أو فشل في مواجهة زلات الديموقراطية. ومن الواضح أنه من غير الممكن الإجابة على مسألة ما إذا كان التاريخ يصل إلى نهايته دون النظر الدقيق في مسألة الديموقراطية وعيوبها.

لقد جرت العادة على أن نفكر في مسألة الحفاظ على الديموقراطية في إطار السياسة الخارجية. وفي عيون أناس مثل «جان فرنسوا ريفل» Jean-Francois Revel، فإن أكبر ضعف للديموقراطية هو عدم قدرتها الدفاع عن نفسها ضد الطغيان السافر. إن مسألة ما إذا كان التهديد من أشكال الطغيان هذه قد انحسر أو تراجع سوف تستمر تشغلنا في عالم ما زال حافلاً بأشكال الاستبدادية ونظم الحكم الدينية وما شابه ذلك. ولكن دعنا نسلم بأن الديموقراطية الحرة قد قضت على منافسيها الخارجيين ولم تعد تواجه تهديدات خارجية خطيرة من أجل بقائها. هل تلك الديموقراطيات الثابتة والمستمرة في أوروبا وأمريكا ستقوم بتدعيم نفسها بنفسها على وجه التحديد، أم هل سوف تنهار يوماً من جراء نوع ما من الفساد الداخلي مثلما فعلت الشيوعية؟ مما لا شك فيه أن الديموقراطيات الحرة تعاني من مجموعة مشكلات مثل البطالة والتلوث والمخدرات والجريمة وما شابه ذلك، ولكن فيما وراء هذه الاهتمامات المباشرة، يكمن السؤال حول ما إذا كانت هناك مصادر أعمق وأسباب أشمل للإخفاق داخل الديموقراطية الحرة. ما

لم تبـدو لنا واضحة مثـل هذه التنـاقضـات فـإننـا نقـول مـع «هيجـل» Hegel و«كوچيف» Kojeve إننا قد وصلنا إلى نهاية التاريخ. ولكن إذا بدت واضحـة، فإن علينا أن نقول إن التاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة سوف يستمر.

وللإجابة على هذا السؤال قلنا من قبل انه لا يكفي أن ننـظر حول العـالم لنبحث عن دليل تجريبي (امبريقي) لتحديات الديموقراطية، ما دام هذا الدليـل سيكـون دائماً غـامضاً ومضللاً. ومن المؤكـد، أننا لا نستـطيـع أن نتخـذ انهيـار الشيوعية دليلاً على أنه لا يمكن حدوث تحديات مستقبليـة للديموقـراطية، أو أن الديموقراطية لن تعاني يوماً من نفس هذا المصير. بل إننـا بحاجـة إلى معيار «مـا بعد تاريخي» من أجل قياس المجتمع الديموقراطي، وهو مفهوم معين «للإنسـان كإنسان» وهو ما يسمـح لنا بـأن نرى نقـائصه الفعلية. ولهـذا السبب عدنـا إلى «الإنسان الأول» عند «هوبز» و«لوك» و«روسو» و«هيجل».

إن إدعـاء كوچيف Kojeve بـأن البشرية قـد وصلت بـالفعـل إلى نهايـة التاريخ إنما هو إدعاء يستند على وجهة نظره في أن الرغبة في الاعتراف والتقـدير هي أهم وأساس تطلع الإنسان، وبالنسبـة له فـإن الصراع من أجل الاعـتراف والتقدير قاد التاريخ من أول معركة دموية، لقد انتهى التاريخ لأن الحالة العامة والمتجانسة والتي تتضمن اعترافاً ضمنياً أو تقديراً ضمنياً تشبع تماماً هذا التطلع. إن تأكيد كوچيف Kojeve على الـرغبة في التقـدير أو الإعـتراف يمكن أن يكون إطار عمل لفهم المنـظورات المستقبلية لليـبرالية، لأننـا كما رأينـا، فإن الـظواهر التاريخية الكبرى في القرون العديدة الماضية ـ الـدين والقوميـة والديمـوقراطيـة ـ يمكن فهمهـا في جوهـرهـا كـأدلـة مختلفـة عـلى الصراع من أجـل الاعـتراف أو التقدير. إن تحليل الأساليب التي يتم أولاً بهـا إشباع الكـرامة في مجتمـع معاصر يمكن أن يعطينا نظرةً أعمق وأكبر في كفاية الـديموقـراطية الحرة أكثر ممـا يعطينـا تحليل مشابه للرغبة.

إن مسألة نهاية التاريخ ترقى إذن إلى مسـألة مستقبـل الكرامـة: ألا وهي مسألة ما إذا كانت الديموقـراطية الحـرة تشبع بشكـل كافٍ الـرغبة في الاعـتراف والتقدير ـ كما يقول كوچيف Kojeve ـ أو ما إذا كانت سوف تستمر غير محققة، ومن ثم قادرة على كشف ذاتهـا في صورة مختلفـة تمامـاً. إن محاولتنـا السابقـة في

تشكيل أو صياغة تاريخ عام أو عالمي قد أسفرت عن عمليتين تاريخيتين متوازيتين: عملية يقودها العلم الطبيعي الحديث ومنطق الرغبة، والعملية الأخرى يقودها الصراع من أجل الاعتراف أو التقدير. وكلاهما يصل إلى نفس نقطة النهاية، الديموقراطية الرأسمالية الحرة. ولكن هل يمكن أن تتم عملية إشباع الرغبة والكرامة من خلال نفس أنواع المؤسسات الاجتماعية والسياسية؟ أليس من الممكن أن ما يشبع الرغبة لا يشبع الكرامة والعكس صحيح، حتى أنه لن يوجد مجتمع إنساني مرضياً «للإنسان كإنسان».

إن إمكانية أن المجتمع الحر لا يمثل الإشباع المتزامن للرغبة والكرامة قد أثارها نقاد الليبرالية في كل من اليمين واليسار. الهجوم من اليسار يذهب إلى أن الوعد بالاعتراف العام (العالمي) يظل بصفة أساسية غير متحقق في المجتمعات الليبرالية للأسباب التي ذكرناها: عدم المساواة الاقتصادية التي تنجم عن الرأسمالية تدل على اعتراف غير متعادل، والهجوم من اليمين يذهب إلى أن المشكلة مع المجتمع الحر ليست عالمية الاعتراف، بل هدف الاعتراف المتعادل نفسه. والأخير ينطوي على مشكلة لأن البشر غير متساويين بالفطرة، ومعاملتهم كمتساويين لا تعني تأكيد إنسانيتهم بل إنكارها. وسوف نبحث في كلا الإدعائين بدورهما.

إن مشكلة عدم المساواة سوف تستمر تشغل المجتمعات الحرة لأجيال قادمة لأنها بمعنى ما لا تقبل الحل داخل محتوى الليبرالية. إن عدم المساواة الاجتماعية تقع في نوعين، نوع يمكن رده إلى العرف الإنساني ونوع يُنسب إلى الطبيعة أو الحتمية الطبيعية. في النوع الأول توجد الحواجز الشرعية للمساواة - تقسيم المجتمع إلى مناطق أو ولايات مغلقة، شروط التصويت الانتخابي وما شابه ذلك - بالإضافة إلى ذلك فهناك صور لعدم المساواة في الثقافة مثل الاتجاهات الخاصة بالجماعات العرقية والدينية المختلفة نحو النشاط الاقتصادي الذي ناقشناه من قبل. وهذه الأخيرة لا تنشأ عن قانون وضعي أو سياسة ولا يمكن نسبها إلى الطبيعة.

إن الحواجز الطبيعية للمساواة تبدأ بالتوزيع غير المتساوي للقدرات الطبيعية في السكان. فليس كل فرد قادراً على أن يكون لاعب بيانو. والصبية

الذين يتمتعون بالوسامة والفتيات الجميلات تكون لديهم مزايا خاصة في جذب شركاء الزواج أكثر من نظائرهم الأقل وسامة والأقل جمالاً.

وهناك صور من عدم المساواة نردها مباشرة إلى أعمال السوق الرأسمالي: وهي تقسيم العمل داخل الاقتصاد. صور عدم المساواة هذه لاتعتبر أكثر طبيعية من الرأسمالية ذاتها، ولكن من الضروري الاستدلال عليها عن طريق اختيار النظام الاقتصادي الرأسمالي. ولا يمكن لإنتاجية الاقتصاد الحديث أن تتحقق دون التقسيم العقلاني للعمل، ودون خلق من يكسبون ومن يخسرون كتحولات رأسمالية من صناعة ما أو منطقة ما أو دولة ما إلى صناعة أخرى أو منطقة أخرى أو دولة أخرى.

في الواقع، كل المجتمعات الحرة مكرسة أساساً لاستبعاد المصادر التقليدية لعدم المساواة. بالإضافة إلى ذلك، فإن ديناميكية اقتصاديات الرأسمالية تتجه نحو كسر الكثير من الحواجز التقليدية والثقافية أمام المساواة من خلال طلبها المتغير باستمرار للعمل. إن قرناً من الفكر الماركسي قد عودنا على أن نعتبر المجتمعات الرأسمالية مجتمعات غير شرعية، ولكن في الحقيقة، فإن هذه المجتمعات أكثر شرعية في آثارها الإجتماعية من المجتمعات الزراعية التي حلت محلها. إن الرأسمالية قوة ديناميكية تهاجم باستمرار العلاقات الاجتماعية التقليدية وتستبدل المزايا المتوارثة بمواصفات جديدة تقوم على المهارة والتعليم وبدون تعليم عام وبدون درجة عالية من التغير الاجتماعي والوظائف المفتوحة أمام القدرات، لا يستطيع أن يعمل المجتمع الرأسمالي بشكل مؤثر مثلما يعمل. بالإضافة إلى ذلك، فإن كل الديموقراطيات الحديثة تنظم العمل وتعيد توزيع الدخل وقد قبلت أن تتحمل - إلى درجة معينة - المسؤولية عن الرفاهية الإجتماعية.

ويبدو لي - أخيراً - الجنس البشري كما لو كان قطاراً طويلاً من العربات الخشبية التي تجرها الجياد متجهاً إلى مدينة بعينها عبر طريق طويل في قلب الصحراء، بعض هذه العربات قد حددت وجهتها بدقة ووصلت إليها بأسرع وقت ممكن، والبعض الآخر تعرض لهجوم من الآباش «الهنود الحمر»، فضل الطريق، والبعض الثالث أنهكته الرحلة الطويلة فقرر اختيار مكان وسط

الصحـراء للإقـامة فيـه وتنازل عن فكـرة الوصـول إلى المدينـة، بينـما من ضلوا الطريق راحوا يبحثـون عن طرق بـديلة للوصول إلى المـدينة، وفي النهـاية يجـد الجميع أنفسهم مجبرون على استعمال نفس الطريق ـ ولو عبر طرق فرعية مختلفـة ـ للوصول إلى غايتهم، وفعلاً تصل أغلب هذه العربات إلى المدينـة في النهايـة، وهذه العربات عندما تصل لا تختلف عن بعضها البعض إلا في شيء واحد وهو تـوقيت وصولهـا إلى المـدينـة، سرعـة أو بطء وصـولهـا إلى. . . الـديمـوقـراطيـة الليبرالية. . . ومن ثم نهاية رحلتها الطويلة. . . نهاية التاريخ.

المحتويات



هذا الكتاب

هو احتفال بموت كارل ماركس. وليس احتفالاً بسقوط لينين أو ستالين أو خروشوف أو جورباتشوف، وحتى لو بقيت بعض الأسماء تقاوم مثل فيدل كاسترو ولي بنج وكيم إيل سونج، إلا أنها لا تحمل قيمة في حد ذاتها عبر خضم تاريخ الفكر السياسي. فالأسماء الخالدة هي أسماء أصحاب النظريات سواءا كانت ناجحة أم فاشلة. إنه ببساطة احتفال بانهيار الفكر الشيوعي وليس انهياراً للاتحاد السوفيتي.

وفكرة فوكوياما - التي يعرضها في هذا الكتاب - بسيطة، فالديموقراطية الليبرالية قد انتصرت، وانتصر الغرب معها، فلا جديد بعد الآن بالنسبة للأمريكيين والأوروبيين، فالجديد قد حدث وانتهى بانهيار - الماركسية الصينية، وتفكك الإتحاد السوفييتي، واعتماد الديكتاتوريات العقائدية السابقة للنظام الحرّ، وبالتالي فقد أقفل باب التاريخ.

إلا أن فوكوياما يضيف أن الأصولية الإسلامية هي أحدث تحدٍ فكري سياسي للنظام الليبرالي، لكنه تنبأ لها بالفشل الذريع، حيث - في رأيه - العودة للقديم هي عجز عن التآلف وهضم الحديث.

هل هي عودة إلى الفكر الشمولي الذي يجمد التطور الإنساني في قوالب موضوعة سلفاً؟ هل مات الفكر الشيوعي حقاً؟ هل تم وأد الحركة الأصولية الإسلامية كتحدٍ فكري في مواجهة القيم والثقافات الغربية؟ هل انتهى التاريخ فعلاً؟ هذا ما يجيبنا عنه فوكوياما في كتابه هذا: نهاية التاريخ.

الناشر

دار العلوم العربية
للطباعة والنشر